



ISAIAH BERLIN

Lo singular y lo plural

**Conversaciones
con Steven Lukes**



Lectulandia

Las conversaciones incluidas en este volumen, que hasta la fecha permanecían inéditas en nuestra lengua, representan en cierta medida la última gran entrevista concedida por Isaiah Berlin, uno de los pensadores liberales más destacados del siglo xx. En diálogo con Steven Lukes, el autor repasa su trayectoria vital e intelectual y aborda cuestiones de plena actualidad, como el auge de los enemigos de la sociedad plural, la crisis de la socialdemocracia y el futuro de una izquierda comprometida con un proyecto común basado en los valores de la Ilustración y el liberalismo.

Isaiah Berlin

Lo singular y lo plural

Conversaciones con Steven Lukes

ePub r1.0

Titivillus 12.04.2021

Título original: *Isaiah Berlin: In conversation with Steven Lukes*
Isaiah Berlin, 1998
Traducción: Roberto Ramos Fontecoba & Ana González Castro

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

Índice de contenido

Nota a la presente edición

Prólogo

Primera parte: de Riga a Oxford

Infancia y revolución rusa

Escolar en Londres

Estudiante y profesor en Oxford

Los años en Washington durante la guerra

Moscú y Leningrado en 1945

Regreso a Oxford

Segunda parte: La sociedad plural y sus enemigos

Pluralismo, relativismo y liberalismo

La izquierda hoy

Sobre el autor

Notas

Nota a la presente edición

Las conversaciones incluidas en este volumen, que representan en cierta medida la última gran entrevista concedida por el autor, y que hasta la fecha permanecían inéditas en nuestra lengua, tuvieron lugar en el año 1991 y fueron publicadas por primera vez en italiano, bajo el título «Isaiah Berlin: Tra la filosofia e la storia delle idee», en la revista *Iride* (n.º 8, enero-abril 1992). La versión original e íntegra en inglés, que es la que hemos seguido para la presente edición, no sería publicada hasta el año 1998, cuando vio la luz en la revista *Salmagundi* (n.º 120). A modo de prólogo hemos incluido el breve ensayo que Steven Lukes dedicó al autor y que fue publicado originalmente en 1994, en la revista *Social Research* (61/3).

Prólogo

EL LIBERALISMO DISTINTIVO DE ISAIAH BERLIN

Isaiah Berlín es un pensador *desafiante*. El desafío de su pensamiento —y en particular, tal como argumentaré, de su *forma* de pensar— no ha disminuido en el último medio siglo, sino que por el contrario ha crecido en fuerza y relevancia, o así lo creo yo. En este escrito intentaré ofrecer mi visión de tal desafío.

En primer lugar, no se trata de una cuestión de *dificultad* ni en lo que respecta al pensamiento ni a la forma de expresión. Al contrario, los escritos de Berlin resultan excepcionalmente accesibles para un público excepcionalmente amplio. Como escritor y como conferenciante, el autor siempre ha mostrado un don especial para comunicarse a diversos niveles con una gran variedad de públicos: desde los académicos especializados en historia y filosofía hasta el oyente o lector general y el amante de la literatura interesado en las ideas. Su prosa nunca es abstrusa, ni siquiera abstracta: en ella, las ideas siempre son atribuidas a personas de épocas y lugares identificables. Como Joseph Brodsky ha subrayado, «las vidas de los otros son el punto fuerte de este hombre» (y «las dos cosas más interesantes en este mundo», añade Brodsky, «son el cotilleo y la metafísica»)[¹]. Las ideas y los argumentos sobre los que Berlin escribe, tal como señala Bernard Williams[²], siempre son de *alguien*, y han sido desarrollados en respuesta a alguna situación específica.

Pensemos, por ejemplo, en su descripción de los orígenes del nacionalismo como una reacción contra la Ilustración francesa, como «una visión en las mentes de un pequeño grupo de poetas y críticos alemanes»:

[...] aquellos escritores que de forma más aguda se sentían desplazados por la transformación social de Alemania, y en particular de Prusia, a causa de las reformas

occidentalizadoras de Federico el Grande. Apartados de todo poder real, incapaces de adaptarse a la organización burocrática que se imponía a las formas de vida tradicionales, acosados por el mezquino despotismo de doscientos príncipes y extremadamente sensibles al hecho de que su perspectiva básicamente cristiana, protestante y moralista, era incompatible con el temperamento científico de la Ilustración francesa, los más dotados e independientes de estos escritores respondieron con creciente rebeldía al socavamiento de su mundo, un socavamiento que había comenzado con la humillación infligida a sus abuelos por los ejércitos de Luis XIV. Contrastaron la profundidad y la poesía de la tradición alemana —su capacidad para el irregular pero auténtico discernimiento de la inagotable e inexpresable variedad de la vida del espíritu— con el materialismo superficial, el utilitarismo y el insustancial y deshumanizado juego de sombras del mundo de los pensadores franceses. Esta es la raíz del movimiento romántico, el cual, al menos en Alemania, celebró la voluntad colectiva —una voluntad sin las ataduras de las reglas que los hombres podían descubrir con los métodos racionales—, celebró la vida espiritual de un pueblo en cuya actividad (o voluntad impersonal) los individuos creativos podían participar, aunque no podían observar o describir dicha actividad. La concepción de la vida política de la nación como expresión de la voluntad colectiva es la esencia del romanticismo político, es decir, del nacionalismo^[3].

Este pasaje ilustra muy bien diversos aspectos que explican la accesibilidad de la prosa de Berlín: la claridad, la precisión de las referencias históricas, la caracterización de ideas complejas mediante la búsqueda de sus «raíces» y su «esencia», el verdadero esfuerzo por describir «el mundo desde dentro» (¿cómo veían estos alemanes, en particular, la Ilustración francesa?), de manera que la aceptación de las ideas en cuestión parezca lo más natural posible (¿por qué les parecía *así* a *ellos*?). El pasaje también ilustra las cualidades literarias de la prosa berliniana, las cuales, a juicio de Brodsky, son «típicamente rusas»: «el cúmulo de oraciones subordinadas, las digresiones y las interrogaciones, la cadencia de una prosa que recuerda a la elocuencia sardónica de la mejor ficción rusa del siglo XIX^[4]». El propio Berlín señala que Tolstói y «otros escritores rusos, tanto novelistas como pensadores sociales, de mediados del siglo XIX [...] han ejercido una enorme influencia en [su] visión»^[5].

La accesibilidad de la escritura berliniana, sin embargo, no implica la vulgarización o la simplificación; Berlin invita al lector u oyente a considerar ideas, argumentos o visiones del mundo que han sido objeto de debates académicos que él domina en profundidad, aunque no hace alarde de ello. Recurre poco a las citas y no analiza los textos en detalle, sino que prefiere ofrecer interpretaciones generales de los pensadores, en parte como un reportero fiel y empático, en parte como un interlocutor contemporáneo y en parte como abogado defensor, frente a los lectores, de su propia posición, a la que ha llegado mediante el examen de la visión que dichos pensadores tienen del mundo. Los ensayos breves de Berlin (salvo la biografía de Marx^[6] y el

estudio de Johann Georg Hamann publicado recientemente^[7], todos sus escritos pertenecen a dicho género) son casi siempre reflexiones sobre alguna gran cuestión eterna, el tipo de asunto sobre el que la mayoría de nosotros ha pensado en un momento u otro: ¿existe un patrón general de la historia y, tal como sostenían Saint-Simon y Comte, Hegel y Marx, es posible conocerlo? ¿Hay, como los pensadores de la Ilustración creían, «un movimiento que, si bien resulta tortuoso, conduce de la ignorancia al conocimiento, del pensamiento mítico y las fantasías infantiles a la percepción de la realidad tal como es, al conocimiento de los fines y los valores verdaderos y las verdades fácticas»^[8] ¿«Los valores positivos en que los hombres han creído» son en última instancia compatibles entre sí?, ¿o bien los conflictos entre dichos valores son «un elemento intrínseco e inamovible de la vida humana»^[9] ¿Es la naturaleza humana básicamente la misma en todas las épocas y todos los lugares, como Hume creía, pero Vico negaba? ¿Son los métodos de las ciencias naturales aplicables con idéntico éxito a los campos de la ética, la política y las relaciones humanas en general, como los positivistas sostenían, pero Vico, una vez más, negaba? Y, si no es así, ¿por qué? Los ensayos berlinianos conducen al lector a la discusión de tales cuestiones, y lo hacen siguiendo el camino que ciertos pensadores de particular interés para Berlin recorrieron en su afán de encontrar respuestas.

No cabe duda de que estas ideas reviven en las páginas y las conferencias de Berlin. ¿A qué se debe?, ¿cuál es el peculiar don del autor para revivirlas? Creo que parte de la respuesta, al menos, se encuentra en la propia amalgama de perspectivas mencionada más arriba, en el hecho de que Berlín adopta la posición del intérprete, del interlocutor y del pensador. Como intérprete, posee en grado notable esa facultad que Vico denominaba *fantasía*: la habilidad de *adoptar* otras visiones del mundo, de «escuchar las voces de los hombres, conjeturar (sobre la base de todas las evidencias disponibles) cuáles pueden haber sido las experiencias, las formas de expresión, los valores, las perspectivas, los objetivos y la forma de vida de esos hombres»^[10]. Las interpretaciones de Berlín suelen enfocarse en la visión central que anima a determinado pensador y no en la lógica de sus argumentos, y suele estudiar a aquellos pensadores que mejor se prestan a este tipo de enfoque —pues a menudo (aunque por supuesto no siempre) los argumentos no son más que «el muro externo: el sistema defensivo contra las objeciones reales y posibles de los críticos y opositores reales y potenciales»^[11]—. Como interlocutor, Berlin extiende su *fantasía* para imaginar cómo los contemporáneos comprendían y respondían a los pensadores en cuestión. En este sentido, su enfoque

incorpora hasta cierto punto el contexto de inteligibilidad que tanto ha acentuado el profesor Quentin Skinner, si bien centrarse exclusivamente en este aspecto hace que la relevancia transcontextual y el continuo poder de las ideas resulten ininteligibles. Como pensador, Berlin intenta poner las ideas discutidas al servicio de un argumento o un conjunto de argumentos más amplio y de plena vigencia. A menudo, como puede apreciarse en sus ensayos sobre John Stuart Mill^[12] y Georges Sorel^[13], la interpretación trata de transmitir cuál sería la posición del pensador analizado respecto a las cuestiones de nuestro tiempo o, como ocurre en el ensayo sobre Joseph de Maistre, muestra que su pensamiento toca alguna nota inquietantemente contemporánea. Para Berlín, la historia de las ideas nunca es meramente histórica, sino que supone al mismo tiempo una exploración de los puntos fuertes y débiles de dichas ideas y, como escribe en el ensayo sobre Sorel, de su «relevancia para nuestro tiempo»^[14].

Pero, en segundo lugar, el desafío del pensamiento berliniano no es el de un *sistema* ambicioso y omnicomprendivo. Berlín no es un pensador sistemático; no está interesado en vincular la metafísica y la moral (aunque sostiene que esta suele basarse en aquella, en el sentido de que los juicios morales y políticos se fundamentan en visiones de la naturaleza del hombre y del universo), o la filosofía, la política y la economía, o las ciencias biológicas y las sociales en una concepción general de la evolución. No pretende elaborar un conjunto de principios de amplia aplicación en diversas disciplinas intelectuales o esferas de la vida social. Berlín no es lo que hoy en día llamaríamos un «fundacionalista»; no busca principios o axiomas firmemente basados con los que extraer conclusiones morales y políticas, o con los que obtener un criterio de clasificación o comparación de los valores. Ni siquiera nos presenta una «teoría» de la libertad o la igualdad (los dos valores sobre los que ha escrito de forma explícita), o de las relaciones entre ambas, para nuestros tiempos.

Joseph Brodsky, quien había leído a Berlin en la Unión Soviética y lo conoció personalmente a principios de la década de 1970, vio esta ausencia de un sistema como un rasgo inherente a la misma idea de libertad. «En el terreno del que yo procedía», escribe Brodsky, «el término *filosofía* era en general nauseabundo e implicaba la noción de un *sistema*. Lo bueno de *Cuatro ensayos sobre la libertad* era que no proponía tal cosa, ya que “libertad” y “sistema” son antónimos»^[15]. Pero esta interpretación va demasiado lejos y pierde de vista aquello que es distintivo del liberalismo de Berlín. Muchos de los grandes pensadores liberales —Kant, Adam Smith,

John Stuart Mill y, en la actualidad, Friedrich von Hayek, sir Karl Popper y, de un modo diferente, John Rawls— han mostrado, en diversos grados, ese *esprit de système* del que Berlin carece de una manera tan notable».

Los puntos de vista positivos de Berlín, que veremos a su debido tiempo, son hostiles a lo sistemático, y ninguno de sus héroes liberales favoritos — Benjamín Constant, Alexis de Tocqueville, Alexandr Herzen— es un constructor de sistemas. Por lo que respecta a Kant, a Berlin le encanta citar una de sus frases: «Del fuste torcido de la humanidad, nada recto ha podido obtenerse jamás»^[16]. Prefiere el mensaje de dicha frase al mensaje general de la obra de donde procede, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, en la que Kant escribe que «el plan oculto de la naturaleza» es dar vida a «una constitución política perfeccionada interna y externamente», y en la que la unificación civil es caracterizada mediante la imagen exactamente opuesta al fuste torcido:

[...] como los árboles de un bosque que, buscando privarse unos a otros de aire y luz solar, tienen que esforzarse en crecer hacia arriba, y que logran así un crecimiento bellamente recto; mientras que aquellos que extienden las ramas a su gusto, en aislada libertad, crecen atrofiados, inclinados y torcidos^[17].

Es más, el John Stuart Mill que Berlín admira no es el heredero, transmisor y transformador de uno de los sistemas más poderosos en el terreno intelectual, ese sistema que todavía conserva su poder en nuestros días, a saber, el utilitarismo. En palabras de Berlin, el pensamiento de Mill «discurre en dirección contraria al utilitarismo tradicional —es decir, el del siglo XVIII—, que se basa en la idea de que existe una naturaleza inalterable de las cosas y en que las respuestas a los problemas sociales y de otro tipo pueden, al menos en principio, ser descubiertas de forma científica y de una vez por todas»^[18]. Mill, nos dice Berlín,

[...] rompió con el modelo pseudocientífico, heredado del mundo clásico y de la edad de la razón, según el cual existía una naturaleza humana determinada, que estaba dotada en todos los tiempos y lugares de las mismas necesidades, emociones y motivaciones inalterables; una naturaleza humana cuyas respuestas solo divergían según las diferencias en las situaciones y los estímulos, y cuya evolución seguía algún patrón inalterable. Mill, de forma no del todo consciente, sustituyó lo anterior por la imagen del hombre como ser creativo, siempre incompleto y, por tanto, nunca totalmente predecible: un ser falible, una compleja combinación de opuestos — algunos reconciliables, otros sin resolución o armonía posible—, incapaz de cesar su búsqueda de la verdad, la felicidad, la novedad y la libertad, siempre sin ninguna garantía —teológica, lógica o científica— de poder alcanzarlas; es decir, un ser libre, imperfecto, capaz de determinar su propio destino en circunstancias favorables a su razón y sus dones^[19].

En resumen, el Mill de Berlín es un utilitarista no practicante, guiado por una

[...] creencia apasionada en que los hombres se convierten en humanos gracias a su capacidad de elección —tanto del bien como del mal—. La falibilidad, el derecho a equivocarse como corolario de la capacidad de autoperfeccionamiento, la desconfianza en la simetría y en lo definitivo como enemigos de la libertad: estos son los principios que Mill nunca abandona. El autor es muy consciente de las múltiples caras de la verdad y de la irreductible complejidad de la vida, las cuales excluyen cualquier solución simple o la idea de una respuesta definitiva a cualquier problema concreto^[20].

Pero fue ciertamente Alexandr Herzen —que a mediados del siglo XIX se había convertido en «el líder reconocido de todo lo que en Rusia era generoso, abierto de mente, civilizado y humano»—^[21] quien anticipó y, como el propio Berlin reconoce, influyó en el liberalismo de nuestro autor, con su desconfianza y su escepticismo ante los sistemas intelectuales generales y cerrados, así como su temor a las consecuencias de creer en ellos, Berlin escribe sobre Herzen y «su profunda desconfianza (algo que muchos de sus aliados no compartían) ante todas las fórmulas generales en sí mismas, ante los programas y gritos de batalla de todos los partidos políticos, ante las grandes y oficiales metas históricas —progreso, libertad, igualdad, unidad nacional, derechos históricos, solidaridad humana—, principios y eslóganes en nombre de los cuales los seres humanos han sido —e, indudablemente, pronto serán de nuevo— sometidos a la violencia y el sacrificio, de modo que sus formas de vida se verán condenadas y destruidas»^[22]. Herzen, nos dice Berlín, era escéptico en lo tocante «al significado y el valor de los ideales abstractos como tales, en contraste con los objetivos inmediatos y a corto plazo de individuos vivos e identificables»; era escéptico con respecto al «grado en que los seres humanos pueden ser transformados» y, de forma todavía más profunda, con respecto a «si tales cambios, incluso si eran llevados a cabo por revolucionarios o reformadores intrépidos e inteligentes (cuyas imágenes ideales flotaban ante los ojos de los amigos occidentalizantes de Herzen en Rusia), conducirían en realidad a un orden más justo y libre o si, por el contrario, desembocarían en el dominio de nuevos amos sobre nuevos esclavos»^[23]. Herzen acabó temiendo que «los ideales y las consignas de la política, si se los analizaba a fondo, resultaran ser fórmulas vacías en nombre de las cuales los fanáticos devotos desencadenaban felizmente la hecatombe de sus semejantes»^[24]. Creía que «los fines remotos eran un sueño, y la fe en ellos, una ilusión fatal; que sacrificar el presente o el futuro inmediato y previsible a esas metas distantes conduce siempre a formas crueles e inútiles de sacrificio humano». Aunque creía en «la razón, los métodos científicos, la

acción individual y las verdades descubiertas de forma empírica», tendía a sospechar que la fe en fórmulas, leyes y prescripciones generales en el terreno de los asuntos humanos no era más que un intento, a veces catastrófico y siempre irracional, de escapar de la incertidumbre y de la impredecible variedad de la vida hacia la falsa seguridad de nuestras propias fantasías simétricas^[25].

En pasajes como los anteriores, Berlin, a través de los personajes objeto de estudio, criticaba el que era el sistema intelectual y político dominante del momento, el cual, de diversas formas y en distinto grado, atraía a gran parte de sus estudiantes, lectores y críticos, a saber, el marxismo. Muchos de los acordes resultaban familiares. Eran tocados también por otros liberales contemporáneos, de forma destacada por sir Karl Popper, Sidney Hook, Yaakov Talmón, Norberto Bobbio y Raymond Aron. Pero la voz de Berlín siempre resultaba inconfundible; nunca era polémica de forma estridente y agresiva, ni celebraba de forma complaciente el «fin de la ideología» como hacían lo liberales anticomunistas en los Estados Unidos (a menudo exmarxistas). Berlin hablaba fundamentalmente sobre, y a través de, pensadores del pasado, pero nunca de forma vulgar ni manipuladora, culpando a este o aquel pensador de los horrores totalitarios que habrían de venir. El autor siempre fue un intérprete más comedido y sutil que Popper o Talmón. Es más, a los lectores y los oyentes se les concedía libertad para ver paralelismos y analogías en los patrones de pensamiento, allí donde los hubiere. Por último, a diferencia de Aron, pero al igual que Bobbio (y Mill y Herzen), Berlin ha sido siempre de forma inconfundible, si bien con cautela, un hombre de izquierdas, un entusiasta del *New Deal* y un partidario del Estado de bienestar, preocupado simplemente por advertir a sus amigos, sus aliados y sus alumnos del destino al que podían conducir ciertos caminos y patrones de pensamiento. Berlin alzó la voz contra las voces alzadas de otros, contra la intolerancia, las simplificaciones estridentes, los esquemas dominantes que prometen certezas cognitivas y morales, y al mismo tiempo fue partidario tanto de interpretar como de cambiar el mundo —o, dado el caso, de preservarlo—. Estaba de acuerdo con Herzen en que ya «nos hemos maravillado lo suficiente ante la profunda y abstracta sabiduría de la naturaleza y la historia; ha llegado la hora de tomar conciencia de que en la naturaleza y la historia abundan lo accidental y lo insensato, el fárrago y la confusión»^[26].

Por tanto, y en tercer lugar, el desafío del pensamiento berliniano no consiste en que el autor defienda un determinado proyecto o programa o

conjunto de principios políticos. No se trata de la defensa del «orden de mercado» *à la* Hayek, o de la «ingeniería social gradual» *à la* Popper, o del «Estado mínimo» *à la* Robert Nozick, o de una «sociedad bien ordenada», más o menos social-demócrata y liberal, gobernada por el principio de diferencia, *à la* Rawls, o de la «igualdad compleja», con esferas de justicia demarcadas, *à la* Michael Walzer. El pensamiento de Berlin no ofrece una visión particular del constitucionalismo, la democracia representativa o la economía política; no proporciona ni una teoría explicativa ni un modelo normativo del buen funcionamiento del orden liberal; no se trata de una argumentación contra el «racionalismo en política», esto es, contra el uso de principios racionales en la vida política, ni de una invocación para que escuchemos las «sugerencias de las tradiciones», *à la* Oakeshott. Tampoco se concluye, del supuesto fracaso del proyecto ilustrado a la hora de justificar la moral, que nos esperen «siglos de barbarie y obscurantismo», *à la* Alasdair MacIntyre. Finalmente, a pesar de la desconfianza, el escepticismo y el temor a las declaraciones morales y cognitivas demasiado generales, no se trata tampoco de un precursor del posmodernismo, de las posiciones relativistas que pretenden deconstruir y socavar la apelación a la razón y la sensatez en el debate sobre las cuestiones centrales de la teoría política.

El desafío de Berlín consiste más bien en el esfuerzo de toda una vida por defender una cierta forma de pensar sobre las cuestiones políticas y morales, y no en una particular teoría explicativa o normativa; es decir, no se trata de un conjunto de lo que Collingwood denominaba «presuposiciones absolutas» que determinan cómo debemos entender el mundo, sino más bien de un conjunto distintivo de proposiciones sobre dicho mundo^[27]. Tales presuposiciones, como insistió Collingwood, no son verdaderas o correctas o demostrables ni se basan en pruebas, al contrario que las proposiciones, sino que más bien forman parte del marco en el que juzgamos cuáles de dichas proposiciones son ciertas, correctas o convincentes. Son, por así decirlo, las suposiciones maestras que, en una cultura y un período determinados, guían las expectativas y determinan qué tipo de proposiciones y teorías estamos dispuestos a considerar como «verdaderas» o «ciertas». Las «presuposiciones absolutas de cualquier sociedad dada, en cualquier fase de su historia, forman una estructura sujeta a “tensiones”», y si «las tensiones son excesivas, la estructura colapsa y es reemplazada por otra»^[28]. La mayoría de los escritos de Berlin están dedicados a la tarea de promover el socavamiento de tal marco o estructura para remplazado por otro.

La estructura objeto de ataque es denominada por Berlin de diversas formas: «monismo», «philosophia perennis»^[29], la «antigua y perenne creencia en la posibilidad de hacer realidad la armonía última»^[30], el «ideal platónico» de que, «al igual que en el caso de las ciencias, todas las cuestiones genuinas deben tener una respuesta verdadera, y solo una, mientras que todas las demás respuestas son necesariamente erróneas... [y de que] las verdaderas respuestas, una vez halladas, deben ser compatibles entre ellas y formar un todo único, pues una verdad no puede ser incompatible con otra — que conocemos *a priori*»^[31]—. Según Berlin, esto, aplicado a la moral y la política, equivale a la creencia utópica en «la posibilidad de descubrir y armonizar los fines objetivamente verdaderos, válidos para todos hombres, en todos los tiempos y lugares»^[32]. El *locus classicus* de la *oeuvre* de Berlin donde esta doctrina es descrita y atacada con mayor elocuencia se encuentra en la última sección de su conferencia «Dos conceptos de libertad». Dicha doctrina, según Berlin, es más responsable que cualquier otra creencia del «sacrificio de individuos en los altares de los grandes ideales históricos», incluida «la libertad misma, que exige el sacrificio de individuos en aras de la libertad de la sociedad». Se trata de la creencia en que, «en algún lugar del pasado o el futuro, en una revelación divina o en la mente de un pensador individual, en los dictámenes de la historia o la ciencia, o en el corazón sencillo de un hombre bueno e incorruptible, existe una solución final». Esta fe antigua, escribe Berlin, descansa sobre «la convicción de que todos los valores positivos en los que los hombres han creído deben en última instancia ser compatibles, y quizás incluso estar implícitos los unos en los otros». Y, para mostrar el compromiso de la Ilustración con esta creencia, el autor cita a Condorcet, «uno de los mejores hombres que jamás han existido», quien escribió que «la Naturaleza une la verdad, la felicidad y la virtud mediante un vínculo indisoluble», y habló en términos similares de la libertad, la igualdad y la justicia^[33].

Frente al monismo así entendido, Berlin aboga por el «pluralismo», no en el sentido que le otorgan el politólogo o el sociólogo, sino en el de un «pluralismo de los valores»: la creencia en que, en el mundo de la experiencia ordinaria, «afrontamos la elección entre reivindicaciones que son igualmente absolutas y fines que son igualmente fundamentales, y la realización de alguno de ellos implica inevitablemente el sacrificio de otros»; que «los objetivos de los hombres son muchos y, en principio, no todos son compatibles entre sí», de modo que «la posibilidad del conflicto —y la tragedia— nunca puede ser erradicada por completo de la vida humana, sea

personal o social», y «la necesidad de elegir entre reivindicaciones absolutas es, entonces, una característica ineludible de la condición humana»; «no todos [los objetivos humanos] son conmensurables, y además están en perpetua rivalidad los unos con los otros», porque

[...] al fin y al cabo, los hombres eligen entre valores finales; y escogen de la forma en que lo hacen porque sus vidas y sus pensamientos están determinados por categorías y conceptos fundamentales que, al menos durante largos intervalos espaciales y temporales, son parte de su ser, de sus pensamientos y de su sentido de la propia identidad, son parte de lo que los hace humanos^[34].

Berlin extrae de diversas fuentes esta concepción del pluralismo. De hecho, gran parte de sus mejores escritos consiste en la interpretación de pensadores que él ve como sus precursores e inspiradores. Según el propio autor nos cuenta, fue la lectura de Maquiavelo la que sembró en su mente «la comprensión, que en cierta medida supuso una especie de *shock*, de que no todos los valores supremos por los que la humanidad se guía, y se guió en el pasado, son necesariamente compatibles entre sí»^[35]. Según Berlín, la originalidad de Maquiavelo radica en que yuxtapuso dos «perspectivas morales», dos «sistemas de valores» y «conjuntos de virtudes» —los cristianos y los paganos—, y, viendo que eran «incompatibles no solo en la práctica, sino también por principio»^[36], colocó «un signo de interrogación permanente en el camino a la posteridad», una interrogación que provenía del «reconocimiento de que fines igualmente fundamentales e igualmente sagrados pueden entrar en contradicción los unos con los otros; que sistemas enteros de valores pueden llegar a colisionar sin que exista la posibilidad de un arbitraje racional»^[37].

De la *Ciencia nueva* de Vico (que Collingwood le instó a que leyera), y de otras obras poco metódicas del mismo autor, Berlin extrajo un mensaje similar. Lo que valora en Vico es

[...] su insistencia en la pluralidad de culturas y en el consecuente carácter falaz de la idea de que hay una, y solo una, estructura de la realidad que el filósofo ilustrado puede ver como realmente es [...]; los seres humanos se plantean diversas cuestiones sobre el universo, y sus respuestas son en consecuencia diversas; tales cuestiones, así como los símbolos o actos que les dan expresión, cambian o se vuelven obsoletas en el curso del desarrollo cultural; para comprender las respuestas, debemos comprender las cuestiones que preocupan a una época o una cultura concreta; estas no son constantes ni necesariamente más profundas por el hecho de parecerse a las nuestras más que otras que nos resultan menos familiares. La relatividad de Vico fue más allá que la de Montesquieu. Si su perspectiva era correcta» subvertía la noción misma de verdades absolutas y de una sociedad perfecta basaba en ellas, no solo en la práctica sino por principio^[38].

En Herder, el gran inspirador del nacionalismo cultural y eventualmente del

nacionalismo político, esta perspectiva se hizo más profunda y radical especialmente en el primer Herder, enardecido por una «pasión relativista por la esencia individual y la peculiaridad de cada cultura». Para el autor alemán, quien rechazó el criterio absoluto de progreso entonces de moda entre los *philosophes* en París,

[...] ninguna cultura es simplemente un medio hacia otra; cada logro humano y cada sociedad humana deben ser juzgados según sus propios criterios [...]; existe una pluralidad de culturas inconmensurables. Pertenecer a una comunidad dada, estar conectado con sus miembros por los vínculos indisolubles e impalpables de la lengua, la memoria histórica, las costumbres, las tradiciones y los sentimientos comunes, es una necesidad humana básica no menos natural que la necesidad de comida y bebida, o de seguridad o procreación. Una nación puede comprender y simpatizar con las instituciones de otra nación únicamente porque sabe cuán importantes son para ella misma sus propias instituciones. El cosmopolitismo nos despoja de todo aquello que nos hace más humanos, más auténticos^[39].

Sin duda, llama la atención cómo este tema esencial a lo largo de toda la vida de Berlin aparece en el centro de su lectura de prácticamente todos los pensadores sobre los que ha escrito. Así, en el pensamiento de Montesquieu, Berlin señala la «dialéctica constante» entre los valores absolutos, basados en intereses humanos permanentes, y el sentido de su relatividad respecto al tiempo y al espacio de una situación concreta, y elogia la «muy clara percepción [por parte de Montesquieu] del hecho de que no existe ningún grado de conocimiento, de habilidad o de capacidad lógica que pueda generar soluciones automáticas, de tipo universal y definitivo, para los problemas sociales»^[40]. A nuestro autor le interesa David Hume principalmente por su «peculiar relación» con los opositores alemanes a la Ilustración, en especial con Hamann y Jacobi, para quienes el escepticismo de Hume había eliminado «los vínculos *a priori* necesarios para garantizar la validez indestructible del edificio racionalista»^[41]. El constante e intenso interés de Berlin en estos padres fundadores del Romanticismo y en la contra-ilustración en su conjunto está motivado por el mismo tipo de preocupaciones.

Lo que impulsa todos estos estudios es el afán de precisar las debilidades del monismo de la Ilustración mediante la consulta de los pensamientos de sus enemigos más implacables y peligrosos, así como el afán de descubrir las fuentes del pluralismo en toda su exuberante variedad, a veces en lugares sorprendentes, y de trazar las interpretaciones extremas y en ocasiones extrañas de dicho pluralismo y las consecuencias a las que han conducido.

Así es como Berlin ve a Joseph de Maistre, no simplemente como un católico ultrarreaccionario, sino como «un implacable adversario de todo aquello que los *lumières* del siglo XVIII representaban —el racionalismo, el

individualismo, el compromiso liberal y la ilustración laica»^[42]—. Según Berlin, Maistre hizo sonar «la que es quizás la nota más temprana del militante fascismo antirracional de los tiempos modernos»^[43], pero su mundo es «mucho más realista y feroz que ese otro de los románticos»^[44], y su genialidad consiste en «la precisión y la profundidad de su percepción de los factores más oscuros y menos considerados en la conducta social y política, factores que sin embargo resultan decisivos»^[45]. Para Maistre, la naturaleza era un «escenario de brutalidad, dolor y caos» gobernado por designios divinos insondables, y la Razón no era más que una luz «parpadeante»^[46]. Su originalidad reside en haber señalado «la persistencia y la extensión del instinto irracional, el poder de la fe, la fuerza de la tradición ciega, la deliberada ignorancia del material humano característica de los progresistas (los científicos sociales idealistas, los osados planificadores políticos y económicos, los apasionados creyentes en la tecnocracia)». Con «mucha exageración y perverso deleite», subrayó «que el deseo de autoinmolarse, de sufrir, de postrarse ante la autoridad, ante el poder superior —no importa de dónde venga—, así como el deseo de dominar, de ejercer la autoridad y de perseguir el poder por el poder, era una fuerza al menos tan poderosa como el deseo de paz, prosperidad, libertad, justicia, felicidad e igualdad»^[47].

De manera similar, el estudio de Berlín sobre Georges Sorel apunta a un penetrante crítico del «optimismo superficial que caracterizó al superficial siglo XVIII», un pensador en rebeldía contra «el ideal racionalista de una felicidad sin fricciones en un sistema social armonioso donde todas las cuestiones últimas se reducen a problemas técnicos, resolubles mediante las técnicas apropiadas»^[48]. Sorel creía que los mitos podían «dirigir las energías e inspirar la acción», hacer que «los agentes morales libres [...] resistiesen colectivamente y creasen y moldeasen el mundo a su voluntad» —una doctrina que lo llevó a enfatizar «el poder de lo irracional en el pensamiento y la acción del ser humano»^[49]—. Errático e inconstante en el terreno político, donde terminó admirando tanto a Lenin como a Mussolini, Sorel, tal como hizo Maistre, rechazó la idea de que «la realidad era un todo armonioso»^[50], pero, a diferencia de este último, pensaba que «imponer una forma al caos que encontramos en la naturaleza y en el mundo del pensamiento era la finalidad tanto del arte como de la ciencia, era algo que pertenecía a la esencia del ser humano como tal»^[51]. Sorel fue «un visionario excéntrico, un crítico penetrante y cruel de los vicios de la democracia parlamentaria y el humanitarismo burgués», quien, a pesar de todos los giros que dio su trayectoria, creyó en «unos fines morales absolutos, que son independientes

de cualquier patrón dialéctico o histórico, y en la posibilidad, bajo condiciones que los hombres pueden crear ellos mismos, de hacer realidad esos fines mediante el poder coordinado de la voluntad colectiva consciente y libre»^[52]. Así pues, «alimentó la corriente antiintelectual y antiilustrada de la tradición radical europea», con su «odio a la democracia, a la república burguesa y, sobre todo, a la visión racional y los valores liberales de la *intelligentsia*»^[53].

Berlín, sin embargo, atribuye al Romanticismo, sobre todo al alemán, el papel principal en la formulación y la propagación del pluralismo de los valores, especialmente en sus estudios sobre Herder, en el pequeño volumen sobre Hamann y en sus diversos ensayos sobre dicho Romanticismo. A Herder, como hemos visto, le asigna el descubrimiento de «una pluralidad de culturas inconmensurables», pero, según nuestro autor, fue Johann Georg Hamann quien encendió la «mecha» de «la gran revuelta romántica, de la negación de la existencia de un orden objetivo, una *rerum natura*, ya fuese factual o normativa, de la cual derivaban todos los conocimientos y valores, y mediante la cual toda acción podía ser evaluada»^[54]. Sin embargo, en Hamann, la «visión espiritual profundamente irracionalista», «el particularismo obscurantista y la denigración del pensamiento sistemático» iban acompañados de «inspiradas intuiciones», de la defensa de «lo inarticulado, lo místico, lo demoníaco, las regiones oscuras y las profundidades misteriosas»^[55]. Veía el mundo como «una sucesión no ordenable de episodios, poseedores de su propio valor, únicamente inteligibles mediante la experiencia directa, de forma que "vivir" esta experiencia a través del relato de otros daba como resultado algo ininteligible (muerto)»^[56]. Hamann permaneció «ciego a los peores abusos del régimen en el que vivió», limitándose a ver los «vicios de los "grandes simplificadores" que buscaban destruir a los hombres y mujeres vivos en nombre de abstracciones vacías —de ideales como la razón, el progreso, la Libertad o la igualdad—»^[57]. Su «odio y su irracionalismo ciego», admite Berlín,

[...] han nutrido la corriente que ha conducido al irracionalismo social y político, especialmente en Alemania, en nuestro propio siglo, y que ha contribuido al obscurantismo, al regocijo en las tinieblas y al descrédito de esa apelación a la discusión racional en términos de principios inteligibles para la mayoría de los hombres, que es lo único que puede conducir a un aumento del conocimiento, a la creación de las condiciones para una acción cooperativa libre, basada en la aceptación de ideales comunes, y a la promoción del único tipo de progreso que ha merecido alguna vez tal nombre^[58].

Como este pasaje deja muy claro, el desafío de Berlin equivale a un argumento extraordinariamente paradójico, Y es que podría interpretarse que fue la Ilustración —la principal fuente moderna del «único tipo de progreso que ha merecido alguna vez tal nombre» y el origen de la idea misma de «izquierda»— la que patrocinó el monismo —esa «creencia que es más responsable que cualquier otra [...] del sacrificio de individuos en los altares de los grandes ideales históricos». Y, aparentemente, fue la contra-ilustración —cuyos principales protagonistas anunciaron, de diversas formas, «el militante fascismo antirracional de los tiempos modernos» y nutrieron los arroyos del radicalismo antiintelectual y del «irracionalismo social y político, especialmente en Alemania»— la que dio origen al pluralismo de los valores, el cual fue parte de la «gran mutación del pensamiento y los sentimientos occidentales que tuvo lugar en el siglo XVIII», y que convirtió la tolerancia en un «valor intrínseco» y dio forma a «los conceptos de libertad y de derechos humanos tal como se discuten actualmente»^[59]. Serían los philosophes racionalistas comprometidos con el optimismo y el cosmopolitismo quienes, con su creencia en la reconciliación de los valores humanos en una unidad armoniosa, habrían conducido en último término a la peligrosa ilusión de la «posibilidad de una solución final» —la expectativa de lograr que la humanidad fuese «justa, feliz, creativa y armoniosa para siempre», algo por lo que valía la pena pagar cualquier precio^[60]—. Y serían los particularistas y los reaccionarios teocráticos, a menudo pensadores románticos irracionalistas, desdeñosos del optimismo superficial y de los ideales cosmopolitas, quienes, mediante su «profunda y radical revuelta contra la tradición central del pensamiento occidental» y su aguda sensibilidad para detectar las «virtudes de la diversidad» en la vida y en el pensamiento, habrían sentado las bases de la «cultura liberal moderna»^[61].

Se trata de un argumento sorprendente, cuya osadía se ve reforzada por el hecho de que, de forma reiterada (y quizás inconsciente o descuidada), se usa la expresión nazi «solución final» para hacer referencia al racionalismo de la Ilustración. Pero ¿hasta qué punto es dicho argumento convincente? En mi opinión, para encontrar la respuesta debemos examinar más de cerca los distintos componentes de la tesis y la fuerza de los vínculos existentes entre ellos. ¿Qué es exactamente eso que, según Berlin, el pluralismo de los valores afirma y, en cambio, el monismo rechaza? Y ¿hasta qué punto este último genera peligros ante los que aquel ofrece protección?

Hay diversos elementos distintivos que conforman el pluralismo de los valores, tal como Berlin lo describe repetidamente. En primer lugar, tenemos

varias características de dichos valores que conviene distinguir. Estos son *plurales*, no formas o derivaciones de un único valor o de un conjunto fijo de valores. Así pues, no debemos identificar la libertad con la «igualdad, la justicia, la felicidad, el conocimiento, el amor, la creatividad y otras metas que los hombres persiguen por sí mismas»^[62]. Los valores pueden ser *incompatibles*, es decir, irrealizables de manera conjunta en una sola vida o en una única sociedad; existen «límites lógicos, psicológicos y sociológicos del rango de valores que un individuo puede respetar seriamente en su vida, o que una sociedad puede respetar en las vidas de sus diversos ciudadanos»^[63]. Los valores pueden ser *incomparables*: tal vez no haya ningún aspecto relevante en el que un valor pueda ser juzgado en relación con otros, incluso si *de facto* un individuo o una cultura deben elegir entre dichos valores. Y pueden ser *inconmensurables*: tal vez no exista escala o medida, ni ordinal ni cardinal, mediante la que un valor pueda ser juzgado como superior, inferior o igual a otro, quizás no exista un «patrón común con el que clasificar los valores»^[64].

En segundo lugar, el pluralismo de los valores berliniano hace énfasis en el lugar que dichos valores ocupan dentro de un todo social o cultural. Están integrados en tal conjunto. Los ideales, escribe Berlin, «pertenecen a la forma de vida que los genera [...]. Los valores (fines) viven y mueren con los todos sociales de los que son parte intrínseca»^[65].

En tercer lugar, y estrechamente relacionado con lo anterior, Berlin ha sugerido a veces que esta integración tiene implicaciones relativistas: los valores no solo son específicos de una cultura, sino que además su validez está vinculada a dicha cultura. Por tanto:

Cada «individualidad colectiva» es única y tiene sus propios fines y modelos, los cuales serán inevitablemente reemplazados por otros fines y valores —éticos, sociales y estéticos—. Cada uno de estos sistemas es objetivamente válido en su propio tiempo, en el curso del «largo año de la Naturaleza» que hace que todas las cosas terminen perteneciendo al pasado. Todas las culturas son iguales ante los ojos de Dios, cada una en su tiempo y su lugar^[66].

Finalmente, Berlín sostiene que, en su conjunto, las ideas precedentes implican el *rechazo de la perfección*, de la «posibilidad de que, al menos en principio, existan soluciones universales y atemporales para los problemas de valor». Para un creyente en el pluralismo, «la noción de la civilización perfecta en la que el ser humano ideal realiza todas sus potencialidades» es «manifiestamente absurda: no solo difícil de formular o imposible de realizar en la práctica, sino incoherente e ininteligible»^[67].

Por el contrario, los monistas sostienen que los diversos bienes perseguidos por los seres humanos son formas o derivaciones de un bien

único y omniabarcador^[68], y que, cuando no es posible realizarlos de manera conjunta, pueden ser sometidos a una ordenación completa y consistente; o bien, si son «utopistas morales», los monistas pueden creer, como hicieron Marx y Engels, que es posible superar la incompatibilidad superando las condiciones que la han generado. (No está claro que los monistas deban negar siempre la pluralidad y la frecuente incompatibilidad de los valores pero insistirán en que podemos clasificarlos según una escala exhaustiva que guiará la elección entre ellos, y, por lo tanto, negarán su *incomparabilidad* y ciertamente su *inconmensurabilidad*). Los monistas le conceden poca significación, o ninguna, al lugar que ocupan los valores dentro del todo social o cultural; creen más bien que, dado que la naturaleza humana es inalterable, los seres humanos responden a las distintas situaciones y circunstancias con las mismas necesidades, emociones y motivaciones. Así pues, son absolutistas, y probablemente (aunque no de forma necesaria) consideran que los patrones de su propia cultura tienen validez universal. Y, por tanto, se ven inducidos a creer en la posibilidad, al menos en principio, de alcanzar la perfección —de alcanzar «soluciones universales y atemporales para los problemas de valor». Es probable que, armados con estas creencias, se vuelvan dogmáticos— «fanáticos despiadados, hombres poseídos por una visión coherente y omniabarcadora», hombres que «no conocen las dudas y angustias de aquellos que no pueden cerrar los ojos por completo ante la realidad». Están entregados a la idea de que «tienen que existir respuestas objetivas definitivas para las cuestiones normativas, verdades que pueden ser directamente demostradas o directamente intuitas; [la idea de] que, en principio, es posible descubrir un patrón armónico en el que todos los valores se reconcilian, y de que debemos dirigirnos hacia ese objetivo único; de que podemos descubrir un único principio central que dé forma a esta visión, un principio que, una vez encontrado, gobernará nuestras vidas»^[69].

Este argumento, planteado así, en su forma más extrema, presenta varios problemas. Los distintos componentes del pluralismo parecen ser separables y no estar implícitos los unos en los otros. Podemos creer en la pluralidad y la incompatibilidad de los valores sin necesidad de sostener que algunos, o todos, son incomparables o inconmensurables. E incluso si creemos que los valores son plurales y que pueden ser incompatibles, incomparables e inconmensurables, puede que no nos tomemos en serio las diferencias culturales, y mucho menos las inconmensurables.

Existe además una dificultad relacionada con esta última idea, tal como Berlin la deriva de Vico y Herder. Si interpretamos de forma muy literal la

idea de que los valores son inherentes a un todo cultural, es fácil que perdamos de vista que las culturas son conglomerados —racimos o conjuntos de elementos heterogéneos, los cuales tienen diversos orígenes—. ¿Dónde se hallan los límites entre ellos? Las culturas son sistemas abiertos, aunque por supuesto su grado de apertura es variable. Si bien se diferencian unas de otras, todas, una vez más en grado variable, son híbridas; todas están fragmentadas y son cuestionadas desde el interior. La imagen holística herderiana fue en su momento esencial para la antropología, y todavía goza de gran predicamento en el discurso popular y el filosófico, así como entre los practicantes de las políticas de la identidad. Pero ya no es un lugar común entre los antropólogos, sino todo lo contrario^[70].

Si profundizamos más en el asunto, surge una cuestión muy importante: ¿*en qué*, o *cómo*, se diferencian las culturas? Si realmente se diferencian en los «objetivos y los patrones» de las esferas «ética, social y estética» de tal forma que lo que es «objetivamente válido en su propio tiempo» acabará siendo reemplazado, entonces nos acercamos demasiado al tipo de relativismo cultural que hace que la inteligibilidad mutua entre culturas resulte en sí misma ininteligible: una conclusión que Berlin rechaza explícitamente y que su doctrina del pluralismo busca descartar. Y es que ¿cómo podríamos percibir, no digamos ya interpretar, las diferencias culturales en las creencias y las prácticas, unas diferencias que Berlin tanto enfatiza, si no es en relación con un contexto compartido de criterios de verdad y falsedad y de patrones de razonamiento, pero también de conceptos, disposiciones, creencias y prácticas comunes? ¿Cómo podríamos dotar de sentido, por poner un ejemplo conocido, a la historia de Heródoto sobre Darío, el rey de Persia, quien descubrió que a los griegos que habían llegado a su corte les horrorizaba la idea de que los cuerpos sin vida de sus padres fuesen devorados, y que a la tribu de los calatios le horrorizaba igualmente la idea de quemar dichos cuerpos (cuando Darío sabía que lo *correcto* era colocarlos en torres altas para que se los comieran los buitres)? Solo podemos darle sentido presuponiendo la noción común de «honrar a los muertos», que puede tomar estas diferentes formas en distintas culturas^[71].

Es más, si el pluralismo de los valores diese un giro relativista, se rompería cualquier vínculo con la tolerancia liberal, ya que, si lo «objetivamente válido», «razonable» y «racionalmente justificable» fuese siempre interno a un determinado «todo» cultural, entonces ninguna cultura podría jamás ser criticada por maltratar a otra, o incluso a sus propios miembros. De hecho, lejos de *exhibir* una tolerancia liberal, tal relativismo es

en realidad una forma oculta de etnocentrismo, que le niega a un «ellos» el acceso a «nuestros» criterios de objetividad, razonabilidad y justificación.

Finalmente, nos encontramos con la dificultad de los supuestos peligros del monismo, frente a los cuales el pluralismo, según Berlin, puede inmunizarnos. Uno de los problemas de esta parte del argumento berliniano es que se hace un énfasis exclusivo en el papel de las ideas a la hora de explicar el «sacrificio de individuos en los altares de los grandes ideales históricos». Por otro lado, su *métier* es el análisis y la historia de las ideas, y su hipótesis de que el monismo fomenta o facilita al menos una especie de fanatismo despiadado sin duda merece ser investigada. Es obvio que Berlin tenía en mente el comunismo estalinista. Sin embargo, no es difícil pensar en monistas convencidos que se han mantenido muy alejados de las conclusiones perfeccionistas que Berlin tanto detesta. El utilitarismo es un sistema de pensamiento monista, si es que existe tal cosa, y sin embargo, si el profesor Sheldon Wolin está en lo cierto, a los primeros utilitaristas les preocupaba el dolor y la escasez y buscaron minimizar el sufrimiento y la ansiedad^[72]. De hecho, según la propia interpretación de Berlin, el monismo es definido de forma tan amplia y está tan omnipresente («esta antigua y casi universal creencia en la que descansa gran parte del pensamiento, de las doctrinas filosóficas y de las conductas tradicionales») que apenas puede sorprender que haya conducido «a veces» al «absurdo en la teoría y a la barbarie en la práctica»^[73].

Tampoco está claro que el pluralismo que Berlin defiende tan elocuentemente conduzca de manera natural a conclusiones liberales. ¿Por qué no debería conducir a los prejuicios fanáticos sobre la base de que una perspectiva global, neutral u objetiva desde todas las partes es en cualquier caso imposible? Berlin ha citado *La política como vocación*, de Max Weber, como una declaración clásica al respecto^[74] pero lo cierto es que el liberalismo de Weber está lejos de ser inequívoco. Quizás el ejemplo más dramático de un completo pluralismo de los valores o de un antiliberalismo «decisionista» sea el caso de Carl Schmitt, el teórico del derecho que simpatizó con el nazismo, redujo la política a la oposición entre amigo y enemigo y mostró una hostilidad hacia la democracia liberal que probablemente no tiene parangón entre los grandes pensadores modernos.

Berlin, por supuesto, es muy consciente de algunos de estos problemas y los enfrenta en sus escritos y sus entrevistas. A mi juicio, una de las razones por las que su argumento central contra el monismo y a favor del pluralismo parece vulnerable reside precisamente en el método interpretativo al que he

aludido con anterioridad, el cual hace que los escritos berlinianos resulten tan vívidos: la mezcla de perspectivas que, a veces, conduce al lector a dudar de *a quién* pertenece la voz que escucha. ¿Es interpelado por, digamos, Hamann, Herder o Vico (interpretados por Berlin o como él entiende que los contemporáneos los interpretaban) o más bien por el propio Berlin, *in persona propria*? El mero hecho de que los pensadores que nuestro autor discute desconociesen en su mayoría las dificultades que he esbozado, y de que, en algunos casos, de conocerlas sin duda las habrían abrazado como virtudes en lugar de considerarlas objeciones, hace que resulte más importante desarrollar el argumento a favor del pluralismo y mostrar sus vínculos con el liberalismo en términos que estén libres de las peculiares obsesiones de la contra-ilustración, de las que Berlin ha trazado una imagen tan gráfica. La defensa del pluralismo liberal debe ser independiente de los pensadores preliberales y antiliberales, por muy importante que haya sido la contribución de estos.

Como he sugerido, los elementos que componen tal causa están presentes en los escritos de Berlin. Pensemos en la prioridad concedida a la libertad como prerequisite absoluto y universal para que una vida resulte valiosa. En su conferencia «Dos conceptos de libertad», el autor deja claro que la preservación de cierta área mínima libertad es un valor que, en comparación con otros, resulta primordial. Además, no se trata de algo que nos compela objetivamente solo por ser interno a «nuestra» cultura. Berlin nos dice que «cierta parte de la existencia humana debe permanecer al margen de la esfera del control social». Citando a Constant, Jefferson, Burke, Paine y Mill, el autor argumenta que «debemos preservar un área mínima de libertad personal para no "degradar o negar nuestra naturaleza"» y este mínimo sería «aquel al que un hombre no puede renunciar sin violar la esencia de su naturaleza humana». ¿Cuál es esta esencia y qué principios implica?, se pregunta Berlin. Esto «ha sido, y quizás siempre será, un asunto de debate interminable», responde^[75]. Lo fundamental es que él no rechaza la cuestión como absurda. Tal y como subraya en la introducción a *Cuatro ensayos sobre la libertad* «contraer el ámbito de la elección humana es dañar a los hombres en un sentido intrínseco, kantiano, y no solo utilitarista»^[76]. Y, tal como escribe con respecto a Herzen, «la libertad —de los individuos reales, en tiempos y lugares específicos— es un valor absoluto»^[77].

Berlin, por tanto, está dispuesto a admitir la existencia de una naturaleza humana inmutable. De hecho, lo hace de forma explícita, viendo en ello una presuposición de inteligibilidad mutua (y de los límites de esta) entre la gran variedad de grupos humanos, clases, iglesias, razas o culturas, «[Sus] fines

pueden ser incompatibles», escribe, «pero su variedad no puede ser ilimitada, ya que la naturaleza de los hombres, si bien diversa y sujeta al cambio, debe poseer algunas características genéricas para poder ser llamada humana»^[78]. Cuando se rompe la posibilidad de comunicación, hablamos de «un desequilibrio, de humanidad incompleta». Como señala en las conversaciones incluidas en este volumen, al final existe «algo llamado naturaleza humana. Es modificable, adquiere distintas formas en diferentes culturas, pero si no existiese una naturaleza humana, la noción misma de ser humano resultaría ininteligible». Al menos en este sentido, la humanidad es sin duda «más o menos la misma en todos los tiempos y lugares».

Además, Berlin rechaza explícitamente el relativismo y, de hecho, en un texto publicado en 1980, hace autocrítica por haber caracterizado a Vico y a Herder como relativistas: ambos, aclara entonces el autor, «insisten en nuestra necesidad y nuestra capacidad de trascender los valores de nuestra propia cultura, nación o clase, o los de cualquier cámara oscura en la que desean encerrarnos algunos relativistas culturales»^[79]. Berlin define el relativismo como la tesis según la cual «las perspectivas de los hombres están inevitablemente determinadas por fuerzas que a menudo ignoran»^[80], unas perspectivas que son «subjetivas» y que únicamente pueden ser comprendidas y juzgadas desde dentro. El pluralismo, por el contrario, consiste en la idea de que la vida permite «una pluralidad de valores, igualmente genuinos, igualmente fundamentales y, sobre todo, igualmente objetivos; los cuales, por tanto, no pueden ser ordenados en una jerarquía atemporal, o juzgados en términos de un patrón absoluto». Existe, según Berlin,

[...] una diversidad finita de valores y actitudes, algunos de los cuales hace suyos determinada sociedad, mientras que otros son adoptados por otra, valores y actitudes que pueden ser admirados o condenados por los miembros de otras sociedades (bajo la luz de su propio sistema de valores), pero que siempre pueden ser comprendidos, si se tiene la suficiente imaginación y se intenta con la suficiente fuerza —es decir, que siempre pueden ser vistos como fines inteligibles de la vida de los seres humanos de determinada sociedad^[81]—.

Pero lo anterior no impide la crítica dentro de una cultura, o de una cultura a otra:

Vico no experimenta incomodidad intelectual alguna —ni hay necesidad de que lo haga— cuando condena en términos absolutos la injusticia social y la brutalidad de la sociedad de Homero. Herder no se contradice a sí mismo cuando denuncia a los grandes conquistadores y destructores de culturas locales: Alejandro, César, Carlomagno^[82]...

La crítica puede adoptar la forma de un intento de lo que Berlin llama «ilustración empírica» —o bien podemos «rechazar una cultura porque nos parece moral o estéticamente repulsiva»^[83]—.

Además, Berlin limita el alcance de tal pluralismo de valores. Por tanto, en primer lugar, aventura la idea de que «una cantidad mayor de personas, en más países y en más épocas, acepta más valores comunes de lo que solemos creer». En segundo lugar, en su conferencia Agnelli sugiere la idea, en la que profundiza en las conversaciones incluidas en este volumen, de que muchos conflictos entre valores incompatibles, incluso cuando son inconmensurables, pueden resolverse mediante las «concesiones mutuas», especialmente en el campo de las políticas públicas, donde el principio al que se apela para encontrar una solución es utilitarista en un sentido muy amplio^[84] (minimizar el sufrimiento o no frustrar los fines últimos de muchas personas). Los casos difíciles representan dilemas en los que ambas opciones son moralmente vinculantes, y en los que no hay forma de evitar un daño.

A mi juicio, todo esto puede leerse como un contraargumento o una nota a pie de página que matiza y limita el argumento principal contra el monismo y a favor del pluralismo. El resultado es el inicio de un refinado del pluralismo de los valores, con el que Berlín siempre ha estado comprometido, en consonancia con el liberalismo que siempre ha defendido y, de forma más general, con los valores de la izquierda. Se trata de un pluralismo que busca ser compatible con el valor absoluto, omniabarcador y universal de la libertad, con la existencia de una naturaleza humana común, con la crítica racional y la manejabilidad de muchos (pero no todos) los conflictos de valores en la vida pública y privada. Ciertamente, Berlin no ofrece una respuesta inequívocamente afirmativa a las cuestiones con las que se ha enfrentado: ¿creemos realmente que los juicios de valor no son tales juicios sino actos arbitrarios de autocompromiso?, ¿que las ciencias humanas son irrelevantes en el terreno político?, ¿que la antropología, la psicología y la sociología solo pueden instruirnos sobre los medios, sobre las técnicas?, ¿qué, dado que los valores colisionan, no hay razón para elegir uno en lugar de otro, y que, por tanto, si los hombres o los grupos de hombres tienen diversas perspectivas, ahí se acaba la discusión, de modo que la guerra es un procedimiento más honorable (para quienes creen en el honor) que los intentos de encontrar una solución intermedia que no se ajustará plenamente a las creencias de ninguna de las dos partes?

Al igual que Herzen, Berlin cree en «la razón, los métodos científicos, la acción individual, las verdades descubiertas empíricamente». A diferencia de

Hamann, cree en «esa apelación a la discusión racional en términos de principios inteligibles para la mayoría de los hombres, que es lo único que puede conducir a un aumento del conocimiento, a la creación de las condiciones para una acción cooperativa libre, basada en la aceptación de ideales comunes, y a la promoción del único tipo de progreso que ha merecido alguna vez tal nombre». El principal desafío del pensamiento de Berlín, en definitiva, consiste en el desarrollo y la defensa de un pluralismo de los valores que preserve el mensaje central de la Ilustración al tiempo que se rechaza firmemente el nihilismo y el relativismo de sus detractores pasados y presentes.

STEVEN LUKES

PRIMERA PARTE
DE RIGA A OXFORD

INFANCIA Y REVOLUCIÓN RUSA

—Señor Berlín, si le parece bien, comencemos hablando de su padre.

—Era el nieto adoptivo de un hombre acaudalado, comerciante de madera y propietario de bosques en Rusia. En esa época, la madera era conducida hasta Riga flotando río abajo, y una vez allí se aserraba y se exportaba a Occidente. Mi padre era el encargado de viajar a los países occidentales para negociar con diversas empresas. Así pues, además de hablar ruso y alemán —idiomas que dominaba perfectamente—, también aprendió inglés y francés.

—¿Es cierto que su familia era de origen jasídico?^[1]

—Así es. Al igual que Yehudi Menuhin, soy descendiente del rabino Shneur Zalman, el fundador de la organización jasídica Chabad, conocida hoy comúnmente como Lubavitch. Shneur Zalman, quien por entonces era llamado Shneerson, ya que los judíos debían tener nombres patronímicos, nació en la primera mitad del siglo XVIII y murió en 1812. Él fue el creador de esa particular rama del movimiento jasídico —había muchas otras—. Vivió en una ciudad llamada Lubavitch, donde tenía su corte rabínica, y mi familia descendía directamente de él; mis abuelos eran «judíos piadosos» —el término *jasid* significa *piadoso*.

—Ah, sus abuelos eran...

—Sin duda, al cien por cien. A mis padres se les educó según esos preceptos.

—Entonces, ¿su padre se rebeló contra esos mandamientos?

—No, pero se distanció de ellos; se convirtió en un *évolué*.

—¿La educación que había recibido no le dejó huellas?

—Sí, le despertó un gran interés en esa religión. Se sentía emocionalmente inclinado hacia ella. Y mi madre también —los dos tenían la misma ascendencia, eran primos hermanos—. Recuerdo que cuando era

pequeño me llevaban a una sinagoga que había fundado mi bisabuelo adoptivo, un judío jasídico de Riga que era muy rico.

—¿*También él era jasídico?*

—Sí, no podía ser de otra forma; de lo contrario no habría adoptado a mi abuelo. Formaban realmente un grupo muy unido. Solían visitar al *Rebbe* (así llamaban al mentor judío) una vez al año. No recuerdo cuándo, probablemente durante la Pascua judía o en alguna ocasión parecida. Las mujeres iban a pedirle consejo; por ejemplo, si querían tener hijos, él podía intentar ayudarlas de cierta manera, rogándole a Dios; y los hombres acudían a él para que les aconsejara con respecto a sus negocios o con quién casar a sus hijas. Era como un gurú, el oráculo de Delfos. Pero, obviamente, ahora todo eso ha degenerado.

—*Aunque el jasidismo ha tenido una continuidad muy firme.*

—Eso me temo.

—*Y las generaciones continúan. Así pues, el hecho de que su padre se distanciara seguramente fue algo excepcional en aquel entonces.*

—No, en absoluto. Ya en la época de la generación de mi padre muchos judíos se habían secularizado. Creo que por entonces cierto grado de emancipación era muy frecuente en Rusia, tanto que, de hecho, ninguno de mis primos era jasídico. Tampoco lo eran los hermanos y los primos de mi padre. Él no se convirtió en un ardiente ateo, aunque otros sí. Por ejemplo, un primo fue miembro de la Checa, y la hermana de mi padre estuvo a punto de ser arrestada por practicar algún tipo de actividad revolucionaria en Varsovia, durante la revolución de 1905. Sir Lewis Namier ha explicado este asunto con mucha claridad: el judaísmo del este de Europa fue una masa congelada hasta que los rayos de la Ilustración occidental incidieron en él. Desde ese momento, parte de dicha masa permaneció congelada, parte se evaporó —lo cual quiere decir distanciamiento y asimilación— y otra parte se derritió formando poderosas corrientes: una fue el socialismo y otra el sionismo. Eso es exactamente lo que pasó.

—*Bien, ¿dónde encaja su familia?*

—Ni en una parte ni en otra. Mi madre era sionista, pero mi padre no. Digamos que él simplemente se fundió a medias, permaneció en un estanque de aguas calmas*

—¿*Un agnóstico?*

—Bueno, sí; iba a la sinagoga, pensaba que creía en Dios y esperaba que hubiese una vida futura. Se consideraba miembro de la comunidad judía, como de hecho lo hago yo, excepto que no creo en Dios —lo cual no es más que una pequeña diferencia—. Ahora bien, es evidente que el jasidismo se ha convertido en un movimiento en cierto modo agresivo, y que muchos de sus miembros se han vuelto políticamente reaccionarios, muy reaccionarios.

—*Así que ustedes vivían en Riga. ¿Era una ciudad muy cosmopolita?*

—No, era sobre todo una ciudad alemana, básicamente alemana. No había muchos rusos, pero, por supuesto, había letones.

—*Hágame un esbozo sociológico de Riga en esa época.*

—En la cima estaban los barones bálticos. De origen germano, eran fanáticos partidarios del trono zarista y ocupaban altos cargos en el gobierno ruso, pero no resultaban muy populares en el país. En sus casas solían hablar alemán. Por debajo de ellos se encontraban los prósperos comerciantes alemanes junto con los escandinavos —daneses y suecos— y los británicos. Todos ellos se encargaban básicamente de exportar los productos rusos a Occidente. No creo que la población de Riga fuese superior a doscientos mil habitantes, y quizás había una colonia extranjera de veinte mil. Digamos que había unos tres mil rusos, sesenta mil alemanes, cuarenta mil judíos y entre cien y ciento cincuenta mil letones.

—*Así que en la cima estaban los barones bálticos, seguidos de los comerciantes ricos. ¿Y después?*

—Después estaban los judíos. Por aquel entonces los judíos prósperos hablaban alemán. Esto era debido a que en la mayoría de los casos no podían enviar a sus hijos a las universidades rusas, dada la estricta cuota reservada a los judíos. Un asunto lamentable. Muchos enviaban a sus hijos, que hablaban alemán perfectamente, a las universidades de Berlín o de Königsberg. Después venían los judíos rusos de clase media, que hablaban ruso, y tras ellos los judíos que vivían en el gueto creado por ellos mismos. Riga estaba fuera de la Zona de Asentamiento^[2]. Así pues, el gueto no era oficial, y esos judíos eran empleados por otros judíos. Verá usted, los judíos podían permanecer fuera de la Zona de Asentamiento si eran lo suficientemente ricos —si tenían negocios de un volumen importante, si eran comerciantes del llamado primer gremio o si eran artesanos o profesionales, es decir, doctores, dentistas, trabajadores metalúrgicos, lecheros, etc.—. Así pues, si eras un dentista judío, por ejemplo, podías tener hasta una treintena de ayudantes,

ninguno de los cuales sabía nada sobre odontología; sobornabas a la policía, y conseguías que a esos judíos se les permitiese permanecer en Riga.

—Entonces, ¿su familia hablaba alemán?

—Alemán y ruso.

—¿Qué lengua hablaba usted cuando era pequeño?

—Mi niñera me hablaba en alemán, pero mi institutriz —y esto fue deliberado— lo hacía en ruso, como mis padres.

—Y, naturalmente, entiendo que nunca en yidis.

—Nunca. Mis padres lo hablaban con mis abuelos, pero no entre ellos.

—Y su padre vendía madera.

—Eso es, madera cortada.

—Usted tenía ocho años cuando estalló la Revolución rusa.

—Así es, pero antes, en 1915, por miedo a que el ejército alemán cortase la comunicación con Petrogrado, nos mudamos allí, para estar cerca de los bosques que eran propiedad de mis padres. En el curso del viaje, pasamos un tiempo cerca de un pueblo en el que había jóvenes oficiales a la espera de ser enviados al frente, soldados que cantaban y tocaban la balalaica y muchachas jóvenes que, vestidas con ropas vaporosas, se dedicaban a coger setas. Estaba también un viejo latifundista que se moría lentamente en su mansión, situada en medio de un parque selvático. Era un ambiente parecido al que se respira en las obras de Turguénev o de Chéjov; una experiencia inaudita para un niño de seis años.

—Sus padres decidieron mudarse a Petrogrado porque preveían...

—La oficina principal de su negocio estaba allí.

—Entiendo. Y llegaron a Petrogrado en 1916.

—Así es.

—Y entonces, a principios de 1917, en febrero, estalló la primera revolución.

—Vi cómo la multitud confraternizaba con los revolucionarios. Las banderas ondeaban al viento con lemas como «Tierra y Libertad», «Todo el poder para la Duma» o «Abajo el zar».

—¿Su familia estaba a favor de aquello?

—Totalmente. No conocí a nadie que no lo estuviese. Mi padre tenía amigos rusos que no eran judíos, pero todos eran liberales y apoyaban la causa. La familia al completo, los cuatro hermanos de mi padre, las tres hermanas de mi madre, todos apoyaban la revolución. Se respiraba un gran entusiasmo. Las discriminaciones que sufrían los judíos desaparecían gradualmente.

—*¿Tenía su familia mucha conciencia política?*

—No, pero después de unos meses oyeron hablar de Lenin y Trotski.

—*¿Qué es lo que oyeron?*

—Pensaban que eran gente terrible, que iba a privar a todo el mundo de sus propiedades, a oprimir al pueblo e instaurar un reinado del terror. Eso es lo que pensaban, No recuerdo haber conocido a ningún comunista ruso por aquel entonces. Ningún miembro de mi familia ingresó en el Partido. Algunos eran eseristas^[3] (socialrevolucionarios); un tío mío fue miembro de la milicia eserista, y más tarde se convirtió en un héroe en Israel, por organizar el Palmaj, la *frappe de force* israelí. Es una larga historia. Le dedicaron un monumento espléndido. Era una figura de la izquierda.

—*¿Y su tío simpatizaba con los bolcheviques más que el resto de la familia?*

—No. Isaac Landsberg, así se llamaba, fue boxeador, luchador y futbolista, algo muy poco común entre las familias rusas de clase media, y menos aún entre los judíos. Era un primo hermano de mi padre que se casó con mi tía. Ingresó en el ejército ruso en 1914, y después se convirtió en miembro de la milicia social-revolucionaria. Una vez se presentó en nuestra casa de Petrogrado con una enorme pistola Mauser. Mi madre se asustó tanto que metió la pistola en una bañera con agua fría, como si fuese una bomba, por si acaso explotaba. A mi tío le gustaba luchar. En noviembre de aquel año ingresó en la Guardia Roja, y después se unió a los blancos. Mientras estaba con estos, lo destinaron a un campamento en la costa del mar Negro; los oficiales allí eran tan antisemitas que mi tío decidió que aquel no era lugar para él, así que, junto con su mujer, cogió el siguiente barco con destino a Palestina.

—*¿Cómo era el círculo familiar? Me refiero al ambiente que había en su casa. ¿Fue usted educado por una institutriz?*

—Sí, me educaron en casa, nunca fui a la escuela en Rusia. Los estudiantes venían a enseñarme; ellos hacían de tutores privados y yo aprendía un hebreo muy infantil, leía la Biblia y era llevado a la sinagoga unas cuatro o cinco veces al año.

—¿Solo cuatro o cinco veces?

—Sí.

—Así que sus padres no eran muy religiosos.

—No eran muy devotos, sino más bien como toda la burguesía, como los miembros de la Iglesia de Inglaterra o algunos católicos italianos que no suelen ir a la iglesia con regularidad. Se trataba de una conducta común entre la clase media. En cualquier caso, mis padres eran miembros de la comunidad judía; tenían sus asientos en la sinagoga.

—¿Hablaban usted mucho con ellos?, ¿tenían conversaciones sobre algún asunto?

—No lo recuerdo. Es probable, pero yo solía pasar más tiempo con otros niños que conocía.

—¿Tenía muchos amigos?

—Tres o cuatro, o quizás cinco. También leía libros. Encima de nosotros vivía una princesa georgiana, y el piso inmediatamente superior estaba ocupado por el viceministro de Asuntos Finlandeses, Ivánov, un funcionario zarista. Su hija era mi amiga. Solíamos salir juntos a pasear, acompañados de nuestros padres, o de su institutriz o la mía, y hablábamos de libros. Ella me presentó a sus amigas, entre las que había alumnas de la escuela de *ballet*, y algunas eran muy guapas y elegantes. Sesenta años más tarde me la encontré en la Universidad Brown, en los Estados Unidos, y hablamos de nuestra infancia.

—¿Leía usted mucho en esa época?

—Leí todas las novelas de Julio Verne.

—¿A esa edad?

—A los 10 años. También leí *Guerra y paz*, así como *Anna Karénina*, una obra que no entendí en absoluto. Y luego estaba un escritor inglés al que solían leer los niños rusos, un autor del que nunca se ha oído hablar, llamado Capitán Mayne-Reid, quien escribía historias de aventuras.

—¿*Todo por influencia de su institutriz?*

—No, también por influencia de otros niños. Mi institutriz me facilitaba los libros. En casa teníamos una biblioteca bastante buena de clásicos rusos y alemanes. Yo no leía alemán, así que mientras mis padres leían a Heine yo leía a Pushkin.

—¿*Y todo eso a la edad de 10 años?*

—Sí, diez y medio, pues llegué a Inglaterra en 1920.

—*Antes de que nos adentremos en su llegada a Inglaterra, hábleme de la segunda revolución, la de octubre.*

—Mi familia no sabía qué había pasado, nadie lo sabía. De repente estalló una huelga general contra los bolcheviques y todo se detuvo: no funcionaban ni el ascensor (vivíamos en un cuarto piso) ni los tranvías ni los trenes. Tampoco se publicaban los periódicos. Recuerdo que existía un periódico liberal llamado *El día*, que fue prohibido; entonces apareció de nuevo con el nombre de *La tarde*, y también lo prohibieron; después lo hizo como *La noche*; volvieron a prohibirlo; salió como *La medianoche*; lo prohibieron otra vez; entonces lo hizo como *La plena noche*, y lo cerraron de forma definitiva.

—¿*Y qué fue lo que hizo que ustedes se dieran cuenta de que la revolución había triunfado?*

—Simplemente el hecho de que aquello continuase. Llegaron unos hombres con brazaletes distintivos y armados con fusiles.

—¿*Adonde?*

—A nuestra casa. Nos dijeron: «Veréis, puede que no lo sepáis, pero la Revolución soviética ha comenzado. Su líder es Vladímir Ilich Lenin. Debéis formar un comité para administrar esta finca. El secretario del comité será el fogonero, llamado Koshkin». Recuerdo las órdenes: debéis reuniros en tal habitación, y él os dirá qué hacer. Cuando dichas reuniones tenían lugar, él ordenaba a todo el mundo salir a limpiar el patio. Sin embargo, por la razón que fuese, mi madre y Koshkin se llevaban bien, así que nosotros no teníamos que hacer nada. Puro favoritismo. Ahora bien, la princesa y la hija de Rimski-Kórsakov, quien vivía seis pisos por encima del nuestro, así como el yerno de este, Steinberg, el famoso chelista, todos tenían que trabajar: avivar la estufa, barrer, sacar la basura, etcétera.

—¿*Y su padre?*

—Mi padre tampoco tenía que hacerlo. Éramos unos privilegiados, y todo por nuestra buena relación con el fogonero. Recuerdo que teníamos una criada que era una zarista convencida. Resulta que habíamos escondido nuestro dinero y nuestras joyas bajo la nieve del balcón, y cuando los milicianos vinieron a registrar el piso, la mujer se plantó ante ellos y les dijo: «Largo de aquí, no os atreváis a dar un paso más». No pasó nada gracias a que ella era campesina: dado que en aquellas últimas semanas de 1918 nadie podía contradecir la voluntad del pueblo, los milicianos se fueron sin registrar la casa.

—*Así que sus padres vieron rápidamente que aquel no era un lugar en el que quedarse.*

—Así es. Las paredes de las calles estaban empapeladas con caricaturas de la burguesía.

—*¿Y había caricaturas de los judíos? ¿Se percibía algún tipo de antisemitismo?*

—No, al menos durante los primeros años de la revolución. Pero mis padres querían ver a Trotski ahorcado. Pensaban que él los estaba destruyendo, a ellos y el país.

—*¿Eran más duros con Trotski que con Lenin?*

—En efecto.

—*¿Porque Trotski era judío?*

—Quizás, pero Trotski pronunciaba discursos muy violentos, mientras que los de Lenin eran más solemnes; duros, pero no histéricos.

—*¿Presenció usted esos discursos?*

—No.

—*¿Algún miembro de su familia lo hizo?*

—Tampoco. Mis tías y mis tíos, liberales y social-demócratas, fueron a mítines durante la revolución de febrero, pero no después.

—*¿Cómo emigró su familia?*

—Mi padre había suministrado madera a los ferrocarriles rusos, y continuó haciéndolo bajo el régimen soviético. No fuimos detenidos ni perseguidos. Sufrimos por supuesto registros puntuales, pero no encontraron nada. Vivíamos en un pequeño cuarto, y el combustible escaseaba. Yo tenía

que ponerme unas enormes botas de fieltro y hacer cola en la calle durante largo rato, a veces hasta seis horas, para conseguir comida; pero también íbamos al teatro y a la ópera; llegué a escuchar a Chaliapin interpretando *Borís Godunov*. Así que en absoluto era infeliz.

—¿Y entonces regresaron a Riga?

—Sí, como éramos oriundos de allí, podíamos optar a la ciudadanía letona. Mi padre había odiado el régimen soviético desde el principio, así que decidió que era mejor marcharse cuanto antes. Regresamos a Riga porque esa era la única forma de salir, pero mi padre siempre tuvo en mente ir a Inglaterra.

—¿Por qué?

—Era un anglofilo. Los judíos rusos de clase media solían admirar Inglaterra.

—¿Por qué motivo?

—Entre otras cosas, porque vivían en un país en el que sufrían la discriminación, en el que había mucho antisemitismo y solo era posible evitar las leyes antijudías sobornando a la policía. Estaban allí de mala gana. A mi amigo el doctor Weizmann, quien más tarde sería presidente de Israel, no se le permitía pasar ni una sola noche en Moscú o en Petrogrado; cuando lo hacía, era arrestado. Así estaban las cosas. Inglaterra, en cambio, era un país liberal donde los judíos no eran perseguidos, e incluso ocupaban posiciones sociales elevadas. Tanto Inglaterra como Holanda eran países europeos que practicaban un noble liberalismo; no podía decirse lo mismo de Francia, teniendo en cuenta el caso Dreyfus, que todavía era recordado. Los judíos más pobres emigraban a América. Pero mi padre, por la razón que fuese, nunca deseó ir allí.

—Entonces, la opción principal siempre fue Inglaterra.

—Sí Mis padres viajaron a Riga, pero tuvieron que dejarlo todo allí; llegaron a Inglaterra con el equipaje mínimo.

ESCOLAR EN LONDRES

—Según lo que usted cuenta, sus padres llegaron a Inglaterra como judíos pobres.

—No tenían ni un céntimo. En Riga vivimos en casa de unos parientes. Antes de la guerra mi padre había hecho negocios en Inglaterra y, por algún error, la enorme suma de dinero que se le debía no había sido enviada a Rusia por el banco de Londres. Entonces, mi padre descubrió con sorpresa y alivio que poseía unas diez mil libras en Inglaterra, una importante suma de dinero. Así que, una vez instalados, pudo dedicarse de nuevo al comercio de la madera.

—¿Usted continuó siendo educado por una institutriz?

—No. Al llegar a Inglaterra nos fuimos a vivir a Surbiton, porque los conocidos de mi padre le habían dicho: «No podéis vivir en Londres; a los ingleses no les gustan las ciudades, prefieren vivir en el campo. Nosotros estamos en Surbiton, venid e instalaos cerca de nosotros». Y Surbiton resultó ser una especie de barrio residencial en las afueras. Allí fui a una escuela preparatoria durante un año. En ese momento estaba a punto de cumplir once.

—¿Y después?

—Nos mudamos a Londres.

—¿A qué escuela asistió usted?

—A la de St. Paul.

—¿Recibió una beca?

—Al principio no, pero creo que después de dos años la solicitamos de nuevo y me la concedieron.

—¿Y, básicamente, que es lo que recuerda usted que estudiaba?

—Lenguas clásicas: latín y griego.

—¿*Se le daba bien?*

—No especialmente, pero estaba bastante satisfecho. Nunca fui el mejor de la clase, ni el segundo o el tercero; era el séptimo u octavo en un aula de 26 chicos, pero me las apañé. Aprendí latín y griego, un poco de literatura inglesa y algo de historia. No mucho.

—¿*Nada mas?*

—Bueno, también teníamos un profesor de francés y otro de alemán.

—¿*Su familia estaba interesada en los asuntos intelectuales o académicos?*

—No, mi padre llevaba una vida muy tranquila en Kensington. Mis padres no solían relacionarse con rusos blancos *émigrés*.

—¿*Por qué?*

—Porque mis padres querían vivir su propia vida en Inglaterra; como anglofilos que eran, no tenían especial interés en relacionarse con los rusos.

—¿*Y tampoco vivían entre judíos?*

—No.

—*Así que se estaban asimilando.*

—Bueno, conocían a otros judíos e iban a la sinagoga, a la Nueva Sinagoga de West End, que era frecuentada por judíos ingleses eminentes. Algunos de ellos nos conocían de Kensington, pues eran nuestros vecinos, pero nuestra familia llevaba una vida tranquila. Después de trabajar, mi padre llegaba a casa, leía el Evening Standard, cenaba, leía un libro y se iba a la cama.

—*Usted era hijo único.*

—Así es.

—¿*Hizo amigos ingleses en la escuela de St. Paul?*

—Desde luego, y también en la escuela preparatoria. Había muchos judíos en St. Paul. Pero debo decirle que, en un principio, pensé en matricularme en la escuela de Westminster. Sin embargo, mi profesor de Lenguas Clásicas me dijo: «Te llamas Isaiah. Me temo que a algunos chicos les parecerá divertido tu nombre y se meterán contigo. ¿No crees que deberías cambiarlo por otro más inglés como James o Charles?». Pensé que si tenía que cambiar de

nombre, no quería ir a una escuela así, de modo que opté por St. Paul, porque allí, entre los quinientos o seiscientos alumnos, había un grupo respetado de unos sesenta o setenta judíos. Entre mis amigos había judíos y no judíos. Tenía amigos íntimos como Jack Stephenson, James Whitely, el famoso John Davenport, el futuro novelista Arthur Calder-Marshall, Clare Parsons, quien luego sería poeta. También estaban Leonard Schapiro y Wolf Halpern, quien moriría en la batalla de Inglaterra. Halpern era medio judío.

ESTUDIANTE Y PROFESOR EN OXFORD

—*Después de estudiar en la escuela de St. Paul ¿ingresó directamente en la universidad?*

—Sí, obtuve una beca para el Corpus Christi College, en Oxford.

—*¿Qué estudió allí?*

—Estudié Lenguas Clásicas durante tres años, pero no hice el examen de licenciatura. Uno de los profesores me dijo: «No se te dan muy bien el latín ni el griego, así que es mejor que no te presentes». El Corpus Christi no solía admitir a alumnos procedentes de St. Paul porque los consideraba unos diletantes. Echados a perder antes de madurar. Demasiado listos. La escuela de St. Paul era una institución muy exigente, trabajábamos demasiado, de modo que los paulinos llegaban a Oxford exhaustos y tendían a quedarse a mitad de camino. Aun así, me admitieron. El Corpus era un centro muy conservador, en el que el presidente no usaba máquina de escribir ni tenía secretarías; lo escribía todo a mano con una cuidada caligrafía. Allí otorgaban una beca combinada para estudiar latín, griego e historia moderna, lo que para ellos era toda una innovación. Yo había solicitado una beca para la Universidad de Balliol, pero me la habían denegado dos veces; entonces mi escuela les había planteado la posibilidad de que me admitiesen sin beca, pero tampoco así me habían admitido; habían dicho que no era lo suficientemente bueno. En cambio, el Corpus Christi College me ofreció esta singular beca combinada, así que estudié Lenguas Clásicas durante tres años, y después Filosofía, Ciencias Políticas y Economía.

—*Así que hizo usted dos carreras.*

—Sí, una licenciatura en Lenguas Clásicas, con una nota no muy buena, y otra en Filosofía, Ciencias Políticas y Economía con mejores resultados. No tuve un tutor de Ciencias Políticas porque eso no estaba permitido.

—*¿Qué profesores le influyeron más?*

—Bueno, no sé si los profesores me influyeron, pero recuerdo que Hardie, mi tutor en Filosofía, era un profesor fantástico, extremadamente meticuloso; una persona muy agradable y de mente aguda. No dejaba escapar una: si decías algo que no estaba claro, te interrumpía y tenías que aclararlo. Fue un buen entrenamiento.

—*¿Qué es lo que estudiaba con él básicamente?*

—Filosofía, clásica y moderna. Platón, Aristóteles y los filósofos modernos.

—*¿Le interesaba a usted la filosofía en aquel momento?*

—Empezó a interesarme, y fue entonces cuando conocí personalmente a varios filósofos: Herbert L. A. Hart, Dick Crossman, H. B. Acton y Freddy Ayer, quien era un año más joven que yo.

—*¿Los conoció a todos cuando eran estudiantes?*

—Así es.

—*¿Y debatía sobre filosofía con ellos?*

—Sí. Viví dos años en el College y después me mudé a Wellington Square, donde compartí casa con varias personas, entre ellas Bernard Spencer, un poeta bastante bueno, menor pero auténtico, y Ernest Copleston, quien era hermano del pensador jesuita Frederick Charles Copleston y más tarde ingresaría en la administración pública.

—*Y dice usted que las clases de Hardie eran muy estimulantes.*

—Sí, fascinantes. Uno se volvía adicto.

—*¿Qué le fascinaba en particular?, ¿el estudio de los grandes sistemas filosóficos?*

—No, tuve que leer a los filósofos hegelianos, pero no comprendí ni una palabra de lo que decían. Leí a Bradley y a Bosanquet, y no entendí nada. Pero entonces le tocó el turno a G. E. Moore y sus *Principia Ethica*, y aquello fue iluminador. Hoy, por supuesto, lo rechazo, pero su lucidez, su rigor y su honestidad fueron en aquel momento algo maravilloso.

—*Así que ese fue un importante punto de inflexión.*

—Sí, me convertí en una especie de realista. Comencé a leer a Bertrand Russell, a Moore y a los filósofos de Oxford H. W. B. Joseph y John Cook Wilson, quienes me parecieron rigurosos, claros y racionales.

—¿Leía por entonces algún tipo de filosofía continental?

—No, aunque por supuesto leía a Hegel, Kant y Descartes, así como a Hobbes, Locke, Berkeley y Hume, (Nada de Spinoza, y solo un poco de Leibniz).

—¿Ningún pensador continental del siglo xx?

—No, ¿a quién íbamos a leer nosotros los estudiantes? ¿Se refiere usted a Bergson?, ¿a Husserl? Nadie había oído hablar de ellos.

—¿Y Croce?

—J. A. Smith y Collingwood fueron los únicos que leyeron a Croce. Todo eso era contemplado como algo ajeno a nuestro itinerario.

¿Y qué hay de Collingwood?

—Asistí a sus clases y lo conocí personalmente. Era un hombre interesante, y hablaba muy bien. Era muy cortés. Su padre había sido secretario de John Ruskin, y su madre era una judía vienesa. Solíamos hablar sobre literatura e historia de Roma, Una vez me dijo: «Qué suerte la de Croce, no es profesor y no tiene que soportar a todos estos alumnos soporíferos. Como es rico, puede hacer lo que le plazca; así es como deberíamos vivir. Y aquí estoy yo con estos estúpidos estudiantes de la Universidad de Pembroke». A Collingwood le interesaba la naturaleza de la historia, la influencia de las culturas. También construía barcas y criaba pollos. Estaba orgulloso de todo ello. Era un hombre fascinante, que seguía su propio camino.

—¿Era muy respetado en Oxford?

—Se le consideraba alguien al margen de la corriente principal. Era respetado como pensador independiente*

—¿Cree que le influyó a usted?

—Sí, no como pensador, sino en el sentido de que orientó mi camino hacia la filosofía de la historia. Gracias a él descubrí a Vico. Collingwood había traducido al inglés el libro de Croce sobre Vico, e impartía lecciones sobre filosofía de la historia. Aquello me parecía muy interesante, sin provecho alguno para mis exámenes pero atractivo, porque yo había desarrollado un interés en la diversidad cultural. Collingwood citaba a muchos autores, y ampliaba así nuestro horizonte.

—¿Hacia la historia de las ideas?

—En efecto.

—Así que con Hardie usted descubrió la importancia de la argumentación, y con Collingwood adquirió el interés en la filosofía de la historia y en la historia de las ideas.

—Eso es.

—¿Qué otros filósofos del momento le interesaban?

—Asistí a las clases del profesor Price, un filósofo realista, y también a las de Gilbert Ryle, un orador original y audaz, pero muy aburrido.

—¿Y de Prichard?

—También, sobre ética, y yo lo admiraba mucho. Las premisas que Prichard utilizaba eran ingenuas, pero la construcción del argumento, su rigor y su entusiasmo eran algo que yo no había visto jamás, y que solo volvería a ver en mi colega Austin, quien tenía un don parecido.

—¿Conoció a Austin en ese momento?

—No, más tarde, en el All Souls College.

—Así que usted estudió *Lenguas Clásicas* durante tres años, y después *Filosofía, Ciencias Políticas y Economía* —centrándose en la primera— durante un año. ¿Se convirtió en miembro del All Souls College inmediatamente después?

—En 1932, si no me falla la memoria. Pero antes fui profesor en el New College.

—¿Enseñaba Filosofía?

—Bueno, Richard Crossman, quien fue nombrado miembro del New College antes de haber completado sus exámenes finales, impartía la mitad de la asignatura de Historia Antigua y la mitad de Filosofía, así que yo me dediqué a dar la otra mitad de las clases de Filosofía. En ese momento, yo no sabía a qué dedicarme ni tenía en mente ninguna carrera, aunque desempeñaba un papel destacado en sociedades filosóficas como la Jowett Society, y Crossman necesitaba a alguien discreto que se encargara de la parte más densa de la asignatura, ya que así quedaba libre para dar aquellas magníficas conferencias que tanta impresión causaban. Era un conferenciante magnífico, pero no era filósofo.

—¿Qué enseñaba usted principalmente?

—A lo largo de un par de meses enseñé teoría del conocimiento, lógica, ética y teoría política. Nada de estética ni de filosofía de la historia. Solo me desviaba del programa cuando impartía conferencias sobre la Ilustración francesa.

—Y entonces se convirtió en miembro del *All Souls*.

—Sí, en 1932. Fue una gran sorpresa para mí.

—Y debió de suponer una gran liberación.

—Sin duda, fue liberador, aunque para ganarme la vida tuve que seguir dando clases en el New College.

—Pero ¿quería usted por entonces ser filósofo, dedicarse a la filosofía?

—Sí, era profesor de Filosofía, un catedrático normal y corriente. Un año más tarde, en 1933, el director del New College, el señor Fisher, me pidió que escribiese un libro sobre Karl Marx para la Home University Library. Le pregunté a qué tipo de lectores iría dirigido, y su respuesta fue: «Profesionales del *squash*». Yo no era el primero al que le pedía escribirlo. Antes se lo había ofrecido a Harold Laski, quien rechazó la propuesta. Después se lo ofreció a Frank Pakenham (Lord Longford), quien también rehusó escribirlo. Y lo mismo hicieron una o dos personas más. Entonces, Fisher recurrió a mí. Yo no había leído jamás ni una sola línea de Marx, pero me parecía alguien más que interesante y pensé que si no escribía sobre él nunca llegaría a leerlo. Al principio aquello fue espantosamente aburrido. Intenté leer *Das Kapital* y me atasqué en el primer capítulo» pero me dije a mí mismo que si tenía que escribir sobre él, debía averiguar de qué trataba. Por tanto, leí a Marx en alemán, y también en ruso, ya que la edición de las *Gesamtausgabe*^[4] había sido interrumpida en 1933 por Hitler, pero continuó en Moscú. Leí a Marx más de lo que sería recomendable para mí o para cualquiera.

—¿Llegó a interesarle?

—Por supuesto. Me interesó como persona, y me interesaron también sus ideas. Descubrí que entre ellas había dos o tres completamente originales, mientras que el resto provenía de otros pensadores. Su síntesis era extraordinaria, propia de un genio. La idea de Marx genuinamente original era la de la influencia de la tecnología en la cultura, la idea de que los cambios tecnológicos influyen profundamente en dicha cultura. Sin duda Saint-Simon ya lo había enunciado antes con claridad, pero quizás no con la suficiente. La

otra gran idea de Marx tiene que ver con la gran empresa y con lo que esta implicaba. Creo que esta idea es probablemente una creación de Marx.

—¿A qué se refiere usted exactamente?

—A que Marx predijo el fenómeno de la gran empresa, el enorme control centralizado de la producción, la fabricación y el intercambio, un fenómeno que todavía no se había producido en su época.

—Es decir, que proyectó hacia el futuro la forma en que se desarrollaría la gran empresa.

—Sí, incluidas las multinacionales.

—En otros términos, vio que el capitalismo iba a convertirse en un fenómeno internacional.

—Que iba a convenirse en una fuerza enormemente centralizada y dominante a escala mundial. Creo que esta idea se la podemos atribuir a Marx, porque la expresión gran empresa no se utilizaba en el siglo XIX. Y la tercera idea es la de la lucha de clases. Se ha exagerado al respecto, pero no cabe duda de que esa lucha existe como fenómeno. Existe tal cosa como el conflicto entre las clases.

—Desde luego, Marx dijo que todos los conflictos podían reducirse a ese.

—Lo cual es patentemente falso, por supuesto. Sin embargo, el enorme énfasis de Marx en el hecho de que gran parte de los fenómenos sociales derivan de un conflicto de clases abierto o en cierta medida semiconsciente es algo que resulta muy valioso —valioso siempre que no definamos la clase tal como él lo hacía, como una posición en el proceso productivo, sino como una forma de vida en su conjunto, incluyendo el tipo de lenguaje que emplea la gente, las viviendas que habita, las relaciones permanentes entre las personas, etcétera—. A eso nos referimos nosotros cuando hablamos de clase. Al hablar de clase alta y clase baja, no lo hacemos exclusivamente en relación con el sistema de producción en un sentido estricto, sino que nos referimos a todo lo demás, a todos los elementos de una determinada forma de vida.

—¿Quiere usted decir que debemos definir las clases culturalmente?

—Como formas de vida. La relación con el proceso productivo es esencial, por supuesto, pero se trata de un concepto mucho más amplio. Y Marx nunca le prestó atención. Existe un conflicto en ese sentido, pero no el agudo conflicto en el que pensaba Marx. Y es que una clase se funde con otra

con mayor frecuencia de lo que Marx admitía. En cualquier caso, podemos atribuirle gran parte de la idea.

—*Así que usted diría que esa fue una idea original.*

—Sí, aunque podríamos derivarla o reconstruirla con las ideas de otros. La gran originalidad de Marx se encuentra en su maravillosa síntesis.

—*Bien, eso ya es un tipo de originalidad.*

—Sin duda. Estoy de acuerdo en que era un pensador de genio, no lo niego, pero lo importante fue la síntesis. Ahora bien, nunca admitió estar en deuda con otros, cuando su teoría es un compendio de ideas previas, Y esto me resultó chocante —no el que se tratase de un compendios sino el absoluto rechazo a reconocer el legado de otros—. Marx no terminó de gustarme como persona, llegué a pensar que yo sabía que impresión me habría causado de haberle conocido.

—*¿Cuánto tiempo tardó usted en escribir el libro?*

—Alrededor de tres años. Creo que empecé a escribirlo en 1933 y terminé en 1937, Se publicó en 1939.

—*¿Y estuvo completamente dedicado a ello durante todo ese tiempo?*

—No, continué dando clases de filosofía.

—*Pero leer todo lo escrito por Marx debió de resultar absorbente por completo.*

—En realidad, no. Cuando empecé a leerle, quedé absorto con sus antecesores del siglo XVIII, los filósofos de la Ilustración. Fueron lecturas maravillosas: Helvétius, Holbach, Condorcet y mucho de Voltaire. Rousseau me resultó más difícil.

—*Así que Marx le hizo echar la vista atrás.*

—También leí a Plejánov, por supuesto, el mejor comentarista de Marx entre todos sus discípulos.

—*¿Usted cree?*

—Sí. Mejor que Kautsky, y que Bernstein. Fue un magnífico escritor. Busqué las obras que había escrito sobre los pensadores del siglo XVIII y empecé a interesarme en ellos. Incluso di conferencias sobre esos pensadores en los años treinta.

—¿Significaba eso que usted había decidido centrarse en la historia de las ideas?

—Fue algo gradual, no estaba determinado a seguir ese camino, pero de Marx pasé a los franceses —Saint-Simon, Fourier, Proudhon— y después a los precursores rusos de la Revolución. Podría decirse que pasó por casualidad.

—¿Cómo sucedió?

—Yo solía ir a la Biblioteca de Londres, donde tenían una maravillosa colección de obras rusas. El bibliotecario, Hagberg Wright, era un experto en temas rusos y escandinavos, así que la sección de historia era excelente. En una ocasión, vi el nombre de Alexandr Herzen en la contraportada de uno de esos libros. Por entonces, todo lo que yo sabía era que en el siglo XIX había existido un pensador social barbudo con ese nombre. Así que me llevé uno de los volúmenes del autor, su autobiografía, y ya no hubo marcha atrás. Todavía hoy me sigue pareciendo la mejor autobiografía de los siglos XVIII y XIX. Mejor incluso que la de Rousseau o la de Gibbon.

—Entonces, ¿su interés en el Romanticismo y en la idea de la especificidad cultural surgió de las lecturas de Herzen?

—Fue fruto de leer a los antecesores franceses de Marx y a los rusos. Me pregunté a mí mismo: ¿cómo ocurrió todo eso?, ¿cuál fue el punto de inflexión?, ¿por qué se rechazó a los filósofos franceses?, ¿por qué no todo el mundo se hizo discípulo de Bentham?, ¿qué pasó? Y de ahí a los alemanes: kantianos, románticos, etcétera.

—Y esto lo hacía, usted durante la década de los treinta.

—Finales de los treinta, sí.

—Usted estaba en el All Souls College, el cual, como ambos sabemos bien, era famoso porque algunos de sus miembros simpatizaban con la política de apaciguamiento.

—Se trataba de un pequeño grupo, pero no es cierto que dicha política naciese en el All Souls. Solo unos cinco simpatizaban con ella. Yo los conocía, podría darle sus nombres; eran personas importantes, con poder político. Verá, el extesorero del All Souls examinó las *Kitchen Lists*, en las que se registraba quiénes habían comido y cenado allí determinados fines de semana, y comprobó que los apaciguadores casi nunca acudían de forma simultánea, y que jamás habían ido los cinco juntos. Así que no fue ahí sino

en Cliveden —la residencia señorial de Lady Astor— donde estuvo la verdadera sede del apaciguamiento.

—*Entonces, por así decirlo, la camarilla no se organizaba en el All Souls.*

—No existía tal camarilla, sino apaciguadores. Eran un grupo poderoso e influyente. Yo los conocía a todos: Lord Halifax, Land (arzobispo de Canterbury), Geoffrey Dawson (editor de *The Times*), John Simon (por entonces ministro de Asuntos Exteriores), Lionel Curtis (de *The Daily Telegraph*). Solían llevar invitados al All Souls, y dichos invitados pensaban de manera similar a ellos. Se sabía lo que hacían y, conociéndolos, podías imaginarte cómo funcionaban las cosas en los círculos gubernamentales.

—*Usted estaba volcado en la actividad intelectual. Había terminado el libro sobre Marx en 1937, estaba explorando la Ilustración francesa y sus repercusiones y había comenzado a leer a Herzen y a otros pensadores rusos. Al mismo tiempo, se acercaba una crisis política.*

—Sí. Mis colegas del All Souls, particularmente todos los jóvenes, estaban en contra de la política de apaciguamiento. Una excepción fue Lord Hailsham (Quintín Hogg), quien era seguidor de Chamberlain y sería elegido miembro del Parlamento en las famosas elecciones parciales celebradas en Oxford en 1938. Pero mis amigos personales y desde luego la mitad de la Universidad eran contrarios a esa política.

—*¿Y usted también?*

—Por supuesto. En cualquier caso, creo que fuera del All Souls pocos profesores de Oxford estaban interesados en la política.

—*¿Usted sí lo estaba?*

—No, no especialmente. Estaba en contra del apaciguamiento, en contra de la guerra de Abisinia, en contra de Franco —había preparado paquetes para los republicanos españoles—, pero nunca fui procomunista. Nunca. Algunos de mis contemporáneos se sintieron atraídos por el comunismo, pero cualquiera que, como yo, hubiese presenciado la Revolución rusa difícilmente podía sentir esa atracción. En Rusia vi cosas terribles antes de 1919.

—*¿Como cuáles?*

—Bueno, vi como arrastraban a un policía para lincharlo, vi cadáveres en las calles, leí historias sobre personas completamente inocentes que eran condenadas a muerte por vender cerillas en la calle. Se trataba del tipo de personas de las que nadie había oído hablar jamás. Algunos de mis parientes,

quienes no habían hecho nada, fueron encarcelados. Me di cuenta de que la sede de la Checa era en 1918 y 1919 un mundo terrorífico, que infundía temor incluso a los niños —una cámara de tortura, un infierno del que pocos salían con vida.

—*Pero seguramente algunos decían que las ideas eran una cosa, y las prácticas bolcheviques, otra.*

—Puede que lo dijeran. Sea como fuere, la cuestión es que leer a Karl Marx me pareció muy interesante, pero me di cuenta de que la idea de la dictadura del proletariado no podía significar otra cosa que el despotismo puro y duro —Marx despertó mis simpatías por la Comuna, pero por poco tiempo.

—*¿En ningún momento de su trabajo sobre Marx sintió una genuina simpatía por él?*

—Por supuesto. Usted ha leído el libro que escribí.

—*Sí, varias veces, y sin duda muestra de alguna manera simpatía por Marx y consigue penetrar en su pensamiento, pero ¿nunca simpatizó usted con el marxismo?*

—No, simpatizaba con el Estado de bienestar, con una forma moderada de socialismo. Votaba al Partido Laborista, sobre todo porque en dicho partido estaban en contra de Franco, de Mussolini y de Hitler, y de Chamberlain y compañía.

—*Entonces, se identificaba usted incuestionablemente con la izquierda.*

—Sin ninguna duda.

—*Incluso aunque no fuese políticamente activo.*

—Siempre fui anticomunista.

—*¿Y sus contemporáneos marxistas lo sabían?*

—No había muchos en Oxford, Algunos estudiantes eran marxistas, pero no conocí a ningún profesor que lo fuese. Conocía muy bien a Christopher Hill, pero ignoraba que él era miembro del Partido Comunista —los demás sí lo sabían.

—*¿Y qué me dice de G. D. H. Colé, quien por supuesto no era marxista, pero sí socialista?*

—Me llevaba muy bien con él, no en la década de los treinta, sino después. Antes de que estallase la guerra existía un grupo de izquierdas llamado Pink Lunch Club. Cole lo organizaba. A él se incorporaron a partir de 1934 R. H. S. Crossman, A. L. Rowse, G. F. Hudson, John Austin, J. E. Meade, Roy Harrod, Christopher Hill y Stuart Hampshire, y después de 1936 ingresó gente que venía de la Ruskin School, como Patrick Gordon Walker, Frank Pakenham y A. H. Jones. También venían a hablar con nosotros sobre temas de actualidad personas como Sidney Webb, o comunistas o socialistas alemanes exiliados. Pero no conocí a ningún profesor que en ese momento fuese comunista. A ninguno.

—*¿Y qué hay de los estudiantes?*

—Entre estos sí había comunistas; Philip Toynbee y Norman Brown, por ejemplo. Los conocía muy bien a los dos, y pensaba que eran unos insensatos. Éramos muy buenos amigos, y todavía hoy me llevo muy bien con Norman Brown.

—*¿Se ven ustedes?*

—No, vive demasiado lejos, en California. Pero me escribe. Le tengo mucho aprecio. Creo que él fue quien convirtió a Christopher Hill al comunismo. Aparte de Toynbee y Brown, estaban los criptocomunistas; conocí a un tal Bill Davis, quien moriría en la guerra, y a algún otro. Había unos cuantos en una institución llamada October Club.

LOS AÑOS EN WASHINGTON DURANTE LA GUERRA

Cuando estalló la guerra, usted estaba en el All Souls. ¿Deseaba entonces adoptar un papel más activo? ¿Cómo terminó en Washington?

—Fue muy sencillo. Me hicieron rellenar un formulario para el servicio de guerra, pero, al no haber nacido en Gran Bretaña, en el Servicio Civil me dijeron que no podían admitirme. Mientras muchos de mis colegas realizaban distintos tipos de servicios, yo me quedé al margen, de forma bastante deprimente. Y tampoco era apto para el ejército, pues tenía, y todavía tengo, una lesión en el brazo izquierdo.

—*Así que se sentía como si lo hubiesen dejado a un lado.*

—En cierta manera sí. Continué dando clases, porque durante el primer año de guerra los estudiantes no fueron llamados a filas. Se les permitió realizar primero sus exámenes finales, ya que, si lograban sobrevivir al conflicto, el título académico les sería útil en el futuro. Esa fue la situación hasta junio de 1940. Entonces conocí a Guy Burgess, pero nunca supe que era comunista. Qué ingenuo, pensará usted, pero así fue^[5]. Él me visitaba una vez al año. Solía emborracharse en mi cuarto, pero jamás me hablaba de política. Charlábamos sobre Jane Austen y George Eliot, sobre los cotilleos en torno a Cambridge, sobre Keynes, E. M. Forster, celebridades victorianas y cosas por el estilo. Entonces, alrededor de 1936, oí que Burgess se había unido a «Britannia Youth», una organización presidida por el alcalde de Hove, quienquiera que fuese ese hombre, quien llevaba a los escolares al congreso del Partido Nazi, al *Parteitag*, en Núremberg. Dado que Burgess siempre había tenido un punto de locura, me imaginé que su vida no tenía ninguna base moral y que se había convertido en un fascista. Dejó de visitarme, pero un día de 1940 yo estaba tranquilamente sentado en mi habitación del New College cuando de repente apareció y me dijo: «Sé lo que debes de pensar de mí, pero aquello fue una aberración, una locura. Imagino que me desprecias y

que no quieres hablar conmigo. Tienes toda la razón. Me odio a mí mismo». Todo era un disparate; resultaba evidente que su infiltración la había ideado el Partido, como en el caso de Philby, quien fue condecorado por Franco. Burgess me dijo: «Harold Nicolson —que era su gran protector— opina que deberías ir a Moscú como agregado de prensa. ¿Te gustaría ir? Nadie de los nuestros habla ruso, así que necesitan a alguien como tú. ¿Quieres ir?». Yo respondí: «Bueno, el gobierno británico no me ha encomendado ninguna otra misión. Aquí no hago nada, así que iré allí donde el gobierno me envíe».

—*Harold Nicolson era por entonces...*

—Número dos del Ministerio de Información. Burgess me dijo que era una buena idea que yo fuese a Moscú y me pidió que visitase a Nicolson, pero yo contesté: «¿Y qué hay del pacto nazi-soviético?, ¿de verdad piensas que debo intentar introducir propaganda británica en el *Pravda*?^[6] No parece viable». Él me dijo: «Cripps^[7] piensa que serías de mucha utilidad allí porque hablas ruso». Y me convenció. Después me enviaron al Foreign Office y me ordenaron ir a Moscú con Burgess como mi número dos. Evidentemente se trataba del plan que el propio Burgess había trazado. Por entonces él trabajaba para la inteligencia británica, formaba parte del SIS^[8]. Y los dos acabamos en Washington, no llegamos más lejos, ya que a él le ordenaron que volviera a Inglaterra y se fue a la BBC. Yo no sabía qué hacer, así que envié un mensaje en el que preguntaba si también debía regresar. Me contestaron que no había intención de emplear al señor Berlin en Moscú ni en ningún otro sitio, y que podía hacer lo que quisiera. Me encontraba en una situación muy incómoda en Washington, así que decidí regresar a Inglaterra; volví a Oxford y retomé las clases, y nadie me molestó durante todo el curso. Pero entonces recibí una carta del Ministerio de Información británico que decía: «¿Por qué ha prolongado usted indebidamente su permiso?». «¿Qué permiso? Que yo sepa, no tengo asignado ningún puesto», respondí. Y entonces me enteré por un funcionario del Ministerio de Información de que me habían asignado un trabajo en Nueva York, pero se habían olvidado de informarme. Y me lo habían asignado simplemente porque yo había estado en los Estados Unidos durante aquellas seis semanas. Así que volví y me convertí en funcionario del Ministerio de Información británico en Nueva York.

—*¿Permaneció en Nueva York hasta el final de la guerra?*

—No. En 1942 me trasladaron a la embajada en Washington, y estuve allí hasta 1945, cuando me fui a Moscú.

—¿Se encargaba básicamente de elaborar informes sobre la política americana?

—Durante el primer año fui una especie de propagandista, y después me convertí en informante.

—¿Sobre la escena política estadounidense?

—Exacto.

—Y obviamente lo hizo muy bien, porque a Churchill le gustó.

—Eso dicen.

—¿Todavía guarda esos informes?

—Algunos, editados por Herbert Nicholas, fueron publicados por Weidenfeld en Inglaterra y por Chicago University Press en los Estados Unidos. Son increíblemente aburridos, ilegibles; no se vendieron muy bien.

—¿Aquello ocupaba todo su tiempo? Debía de ser un trabajo muy exigente.

—Era muy interesante. Vivía en Washington, hablaba con funcionarios estadounidenses, periodistas y otro tipo de gente y leía todo lo que la prensa decía. Todo el mundo sabía a qué me dedicaba, no era en absoluto un secreto. Digamos que, si alguien del Departamento de Estado quería transmitir que no estaba conforme con algo que los británicos habían hecho, y no quería hacerlo de forma oficial para evitar el intercambio de telegramas y protestas, entonces recurría a mí para hacerlo de manera informal. Y así se evitaban las reacciones oficiales.

—¿Le causó algún tipo de impacto el *New Deal*?

—No.

—Pero debió de conocer a muchos new dealers.

—Sí, por supuesto. Simpatizaba con ellos, creíamos en lo mismo. Me entusiasmaba el *New Deal* y era muy partidario de Roosevelt, aunque nunca lo vi, no llegamos a conocernos. El *New Deal* fue una forma de idealismo pragmático, una especie de adaptación a las condiciones existentes que en general no limitaba la libertad humana tanto como puede hacerlo el socialismo. Tuvo un efecto considerable en la promoción al mismo tiempo de la libertad individual, la justicia social y una distribución justa de los bienes.

—En su opinión, ¿qué pensadores inspiraron el *New Deal*?

—Cuando hablamos de quienes influyeron en Roosevelt y sus amigos, no hay ningún pensador político que venga a la mente de forma inmediata. Solo está Keynes.

—*Quizás no sea casual, quiero decir que no se trataba de un asunto ideológico...*

—Lo era. Los *new dealers* estaban perfectamente preparados para defender sus ideas y no solo sus prácticas. Pero no les influyó ningún pensador en particular. En general, fue lo que salvó a América del socialismo, si es que uno piensa que se salvó. En mi opinión, los inicios del *New Deal* se encuentran en las políticas de Lloyd George en Inglaterra; las reformas que él llevó a cabo contenían muchos elementos que encontramos después en el *New Deal*.

—*Reformas que representan los orígenes del Estado de bienestar británico.*

—Sí, por supuesto. Si me pregunta cuál fue el mayor logro histórico de Lloyd George, diré que salvar a Inglaterra del efecto centralizador y uniformador del socialismo dogmático.

MOSCÚ Y LENINGRADO EN 1945

—*Cuando la guerra finalizó, usted se fue a Moscú.*

—Estuve allí unos cuatro meses» en 1945.

—*¿Qué le pareció la experiencia?*

—Maravillosa. Muy poco trabajo, y el embajador era un tipo extraño y muy gracioso.

—*¿En calidad de qué fue allí?*

—Primer secretario.

—*¿Y qué hacía?*

—El trabajo ordinario en una embajada, básicamente echar una mano.

—*¿Fue entonces cuando conoció a Ajmátova?*

—Sí, en noviembre de 1945.

—*¿Buscó usted encontrarse con ella?*

—No, fue accidental.

—*¿Cómo ocurrió?*

—Fui a Leningrado con un miembro del British Council, porque yo había oído que allí los libros rusos eran más baratos que en Moscú, Leningrado había sufrido un cerco terrible, y muchas personas, algunas ya fallecidas, habían vendido sus libros para intentar sobrevivir o simplemente se habían deshecho de ellos porque estaban demasiado débiles como para leerlos, así que las librerías estaban repletas de libros que habían pertenecido a gente muy culta. Fui rebuscar en las estanterías de una librería con un amigo de la embajada, y allí entablé conversación con otro cliente, quien me dijo: «He visto que miraba ese libro. ¿Le gusta Blok?». «Sí, me encanta», le contesté. «Tengo que enviarle lo que he escrito sobre él», me dijo. Así que nos pusimos

a hablar. Resultó que era un crítico literario, por lo que le pregunté qué había ocurrido con los escritores durante el sitio de la ciudad. Me habló de los que habían sobrevivido, y le pregunté por Anna Ajmátova —yo la conocía vagamente por mi amigo Maurice Bowra.

—*¿Tan solo conocía su nombre?*

—No había leído nada de lo que ella había escrito. Maurice Bowra la había traducido al inglés, pero creo que nadie en Inglaterra sabía que seguía viva. Mi amigo me dijo que Ajmátova vivía cerca de donde estábamos y me preguntó si quería conocerla. Fue como si alguien te dijera que Christina Rossetti vivía a la vuelta de la esquina. Bueno, todo esto lo he contado ya en mi libro *Impresiones personales*. En cualquier caso» fui a verla y pasamos una noche extraordinaria conversando.

—*¿Se hicieron muy amigos?*

—Hablamos de todo durante doce horas. Fue la conversación más maravillosa que jamás he tenido con alguien.

—*Parece que usted le produjo un gran impacto.*

—Bueno» podría ser.

—*Es lo que ella dijo, ¿no?*

—*¿Conoció a otros escritores rusos?*

—A Pasternak, quien vivía en Moscú.

—*Entonces, debió de lamentar usted tener que irse de Moscú.*

—Bueno... sí. La verdad es que sí, pero sabía que tenía que hacerlo. Solía preguntarme qué habría hecho de haber tenido un pasaporte soviético, porque ya había sido ciudadano soviético, en 1917, debido a que mi padre lo era. Pues bien, creo que me habría volado la tapa de los sesos. Se trataba del régimen más terrorífico bajo el que jamás he vivido. No tengo la menor duda al respecto. Mientras estuve allí, tuve la continua sensación del horror. No llegué a conocer a ningún miembro del Partido.

—*¿Era un momento especialmente malo para estar allí?*

—Nadie sabía quién era su amigo y quién su enemigo. Todos vivían en un paraíso de necios. Conocí a muchas personas notables, y el que ellas tuviesen relación conmigo no les hizo ningún bien.

—*¿Sabía usted que le vigilaban de cerca?*

—Desde luego, porque aquello se hacía abiertamente, no la vigilancia de mis movimientos, sino *ad terrorem*. Recuerdo que cuando utilizaba el metro, el chófer de la embajada viajaba en el mismo vagón que yo. Él estaba a sueldo de la policía secreta rusa. Todos lo sabíamos.

REGRESO A OXFORD

—*¿Tras su paso por Rusia, regresó inmediatamente a Gran Bretaña?*

—En enero de 1946. Después me fui a los Estados Unidos a concluir mis tareas pendientes, y volví a Gran Bretaña en abril.

—*De vuelta a la vida académica y al New College. ¿Qué hizo allí?*

—Enseñar filosofía.

—*Pero ¿todas las experiencias que vivió en Washington y después en Moscú no cambiaron de alguna manera la idea que usted tenía de su labor en el mundo académico?*

—Sí, aumentó mi interés en la historia de las ideas, particularmente las rusas. Así que anuncié que deseaba abandonar la filosofía y escribir sobre dicha historia de las ideas.

—*¿Cómo se produjo esa decisión?, ¿por qué la tomó?*

—Me di cuenta de que quería leer a Bakunin, a Be linski y a Herzen. Quería saber por qué pensaban lo que pensaban. Aquello me interesaba más que dedicarme a resolver problemas filosóficos. Estos no me quitaban el sueño, y llegué al convencimiento de que yo no era más que un filósofo de segunda clase.

—*¿Pensó eso?*

—Por supuesto. Es que lo era.

—*¿De verdad?*

—Sí.

—*¿Y estaba convencido de ello?*

—Sí, lo tenía claro. Quiero decir que era un profesor muy correcto, pero como pensador no estaba a la altura de Austin o Ryle, u otra gente de ese nivel.

—*En esa materia.*

—Así es, en esa materia.

—¿*Fue una especie de decisión repentina?*

—No, le contaré cómo ocurrió. Mientras estaba en Washington en 1944, visité la Universidad de Harvard, en Cambridge, Massachusetts. Conocía a gente allí, y me reuní con un viejo y famoso lógico llamado Harry Sheffer, quien había hecho importantes descubrimientos en la disciplina. Félix Frankfurter me había dado una carta para él. Almorcé con Sheffer en el Faculty Club de Harvard, y me dijo: «Es curioso, la filosofía no puede progresar en el sentido en que lo hacen otras disciplinas. Los descubrimientos son posibles en el campo de la psicología, así como en el de la lógica, las matemáticas o la historia de la filosofía, pero no es posible hablar de un experto en ética o de un erudito en epistemología. Carece de sentido. Son materias maravillosas, pero no son acumulativas». Sheffer tenía razón, y me dijo: «De haber sabido lo que Carnap iba a pensar de las cosas que yo había hecho, nunca habría empezado». Más tarde, ese mismo año (1944), viajé en avión a Inglaterra. Era de noche y, como el aparato estaba despresurizado, tuve que usar la mascarilla de oxígeno, así que no pude dormir ni tampoco leer, porque no había luz. Por tanto, durante siete u ocho horas tuve que pensar, y eso es siempre doloroso. Concluí que Sheffer estaba en lo cierto. Me di cuenta de que cuando llegase al final de mi vida querría saber más de lo que sabía al principio de la misma. Y estaba claro que aquello no sería posible si yo seguía el camino de la filosofía, así que fue entonces, durante ese vuelo, cuando tomé la decisión. Al llegar a Inglaterra comuniqué a mis atónitos colegas mi intención de abandonar la filosofía, y estos me dijeron: «Cuando la guerra termine estaremos cortos de personal. ¡Por el amor de Dios, aguanta un poco más, tres o cuatro años!».

—*Y cuando anunció que dejaría la filosofía, ¿a qué pensaba dedicarse?*

—A la historia de las ideas.

—¿*Lo denominó usted así?*

—En efecto.

—¿*Y cómo se embarcó en ello?*

—No hice gran cosa hasta 1949. Escribí un artículo sobre las ideas políticas en el siglo xx y un ensayo sobre Tolstói: *El erizo y el zorro*. No tenía tiempo para más, porque daba clases a tiempo completo.

—*Seguía enseñando filosofía.*

—Sí, a jornada completa.

—*Y se dedicaba a la historia de las ideas en su tiempo libre.*

—En privado, por así decirlo. Pero en 1950 el All Souls tuvo la amabilidad de llamarme para que regresara, y una vez allí me dediqué a dicha historia de las ideas, en particular las ideas rusas. Escribí una pieza sobre determinismo histórico llamada *Inevitabilidad histórica*.

—*Yo diría que la investigación de la historia de las ideas es un tipo de actividad particularmente europeo, quizás incluso particularmente italiano más que inglés o británico.*

—Casi nadie lo hacía en Inglaterra.

—*¿Tenía usted presente esa tradicional manera europea de abordar la materia?*

—Por supuesto. Leí a autores alemanes e italianos excelentes. Consulté libros extraordinarios sobre la historia de las ideas del siglo XVIII, sobre la revuelta contra el cientificismo y sobre el Romanticismo.

—*¿Surgió su interés por Vico en esa época?*

—Sí, un profundo interés. Recuerdo que empecé a leerlo traducido al inglés.

—*¿Qué le interesaba particularmente de él?*

—No me interesaba su visión cíclica de la historia, que era una especie de lugar común, que a mi juicio empieza con Platón y Polibio y se encuentra también en Maquiavelo. En mi opinión, esa es una de las partes más débiles y menos originales de Vico. Lo que me interesaba de él es que, según yo lo veo, fue el primero que concibió la idea de cultura como tal. No creo que nadie lo hiciese antes que él. Vico no utiliza esos términos, pero el concepto al que se refiere es ese. Cuando aborda el pasado de la especie humana, habla de diversas culturas que pueden ser analizadas y comprendidas mediante el estudio de sus ritos religiosos, su poesía, sus formas de vida, sus metáforas, su uso del lenguaje. Para él, esta es la clave para entender cómo los seres humanos se ven a sí mismos.

—*¿Podríamos decir que es casi una visión antropológica de la cultura?*

—Exacto. Le interesaba cómo la gente se ve a sí misma en su relación con el mundo. En este preciso sentido, Vico es uno de los padres de la

antropología.

—*Al igual que Montesquieu, ¿no cree?*

—No, en absoluto. Montesquieu piensa que las culturas se diferencian unas de otras en el sentido de que lo que es bueno para mi tía de Bukhara no lo es para mi tía de Birmingham, Y eso es algo distinto. Montesquieu es mucho más rígido y mucho más universalista; cree en una justicia absoluta que no difiere de una cultura a otra. Como puede leerse en sus diarios, él piensa que el arte tiene criterios absolutamente rígidos, y nunca se plantea la relatividad del gusto.

—*Entonces, ¿diría usted que Vico es un relativista?*

—No. Bueno, quizás en cierto sentido lo es.

—*¿En qué sentido?*

—En el sentido de que dice que cada cultura trata de afirmar sus propios valores, y de que una cultura no está en condiciones de criticar los valores de otra, aunque existan vínculos entre ambas.

—*Pero ¿en qué sentido no es un relativista?*

—No es un relativista porque piensa que esos valores no son simplemente valores distintos para distintas culturas, sino que surgen de algún tipo de evolución particular de una naturaleza humana común.

—*Es decir, que plantea una teoría general del progreso.*

—No, no lo hace, Momigliano, en su reseña de mi libro sobre el asunto, dice que en la obra de Vico existe tal teoría del progreso, y si nos fijamos en las últimas páginas de *Ciencia nueva*, podríamos pensar que hay ahí alguna insinuación al respecto, pero en términos generales yo diría que Vico no plantea tal cosa. La cuestión es que cada cultura tiene un origen, un crecimiento, un desarrollo, un clímax y un declive propios. No podemos decir que exista un progreso continuo entre las diversas culturas; lo que existe es un vínculo que hace posible la comprensión mutua. Si pensamos, como Spengler, que cada cultura es una entidad autónoma cubierta por un velo impenetrable, entonces surge la cuestión de cómo es posible la comprensión, por mínima que sea, de las culturas del pasado. Vico dice que las cosas no son exactamente así, y enuncia de forma mucho más clara la idea de una sucesión de culturas, o incluso de la diferencia entre ellas, la idea de un tipo particular de pluralismo, de la variedad de las condiciones humanas. En el siglo XVIII

encontramos a un pensador llamado Ferdinando Galiani, miembro de la delegación napolitana en París, quien dice, con cierto tono de desprecio, que Montesquieu ha logrado progresar allí donde un pensador previo ha tropezado en su camino y ha vagado de forma más bien errática. En este elogio a Montesquieu, la crítica va dirigida a Vico. Ahora bien, la cuestión es si aquel llegó a leer a este. Y se trata de una cuestión que sigue sin respuesta. Nadie lo sabe. En la biblioteca de Montesquieu no había ni rastro de los escritos de Vico. Croce estaba convencido de que el primero había bebido de los escritos del segundo, pero no hay evidencias de ello. Montesquieu no hizo ninguna referencia a Vico, aunque creo que cuando fue a Venecia algún conde o abad le habló de él. En cualquier caso, no hay evidencias de que lo leyese con detenimiento.

—*Antes ha comentado que, en ese momento, a usted le interesaba centrarse en el siglo XVIII y en la rebelión contra sus ideas.*

—Bueno, fue así porque decidí que era, y es, interesante observar las ideas racionalistas y la oposición a ellas —una gran rebelión.

—*Así que puso el foco en la Ilustración y sus críticos.*

—De eso me ocupaba, así como de los pensadores rusos.

—*Pero no solo entonces, pues ha vuelto a ello de manera reiterada.*

—Desde luego, y a los rusos, quienes fueron fruto del racionalismo y de sus oponentes. Algunos de ellos vivían las ideas. Nadie más se ha tomado las ideas tan en serio. Me interesaba eso y, por supuesto, leía en ruso, porque quería saber cuáles eran las fuentes de la Revolución rusa. Me sumergí a fondo en el asunto.

—*Así que por entonces se centró en pensadores como Vico, Herder, Tolstói.*

—Y, claro está, en los enciclopedistas, en Fichte, Schelling hasta cierto punto, Maine de Biran, Joseph de Maistre. Escribí mi primer ensayo sobre Maistre, pero nunca llegó a publicarse. Cuando leí al autor me pareció un brillante enemigo de la Ilustración.

—*Acabo de leer ese primer ensayo sobre Maistre y, de hecho, recuerdo que usted dio una conferencia sobre él en Oxford. El texto posee mucha fuerza. Obviamente, a usted le atraía el autor de alguna manera, quedó atrapado por él.*

—Bueno, permítame que le explique. Me aburre leer a la gente que, por así decirlo, es aliada, a quienes piensan más o menos como yo. Y es que a estas alturas determinadas cosas parecen básicamente un catálogo de lugares comunes. Todos las aceptamos, todos creemos en ellas. Lo interesante es leer al enemigo, porque este atraviesa las defensas, encuentra los puntos débiles. Me interesa saber qué es lo que falla en las ideas en las que creo, saber por qué estaría bien modificarlas o incluso abandonarlas.

—*¿Cree usted que existe un hilo conductor que conecta a los diversos pensadores que le interesan?*

—Sí Me interesan Hamann, Maistre, Sorel. Son adversarios, no estoy de acuerdo con ellos, pero dicen cosas que hacen que uno reflexione. En cambio, no vale la pena leer...

—*Voltaire?*

—Bueno, en cualquier caso, no fue un pensador original.

—*¿John Stuart Mill?*

—Tampoco es un autor que me entusiasme en grado sumo.

—*Pero usted ha escrito sobre él y ha hecho una lectura mas bien existencialista de su obra.*

—Bueno, pienso que no era el utilitarista que él creía ser. Dejando aparte *Sobre la libertad*, no disfruté de su lectura. Tampoco leí a fondo a Bentham, pero sí... ¿quiénes eran los nombres importantes? Carlyle, Emerson... ¿quién más había en Inglaterra?

—*T. H. Green.*

—No me causó gran impresión, ni tampoco Leonard Hobhouse, aunque ambos sean admirables. Lo ve, es el enemigo quien me interesa, los oponentes brillantes que, por así decirlo, desenvainan y encuentran tu punto débil.

—*¿Describiría así a Marx?*

—Hasta cierto punto, sí. La cuestión es que sus particulares críticas a los liberales sobre los que escribió no me parecen especialmente efectivas. Las ideas positivas de Marx tienen gran importancia, pero su noción de que la libertad es un concepto burgués, o capitalista, y todo ese tipo de cosas, no. Pero sí leí a Lassalle y me impresionó su análisis del beneficio y la utilidad marginal. Si me lo permite, quisiera retractarme de lo dicho hace un momento

sobre John Stuart Mill. Lo admiro inmensamente. Es uno de los grandes pensadores positivistas británicos.

—*Antes ha mencionado a Hamann, y recuerdo que él parecía jugar un papel central en las conferencias que usted ofreció sobre el Romanticismo.*

—Bueno, por supuesto, porque fue un vehemente opositor a la Ilustración, el primero que realmente la odió de principio a fin.

—*Bien, a principios de la década de 1950 usted se dedicaba a esto, y entonces, en 1957, dio un paso adelante en su carrera y fue nombrado catedrático de Teoría Social y Política en Oxford. ¿Por qué?*

—¿Por qué me convertí en catedrático? Se lo puedo explicar. Pensé que si no lo hacía perdería el tiempo. Como miembro del equipo de investigación, no era lo suficientemente disciplinado para trabajar a fondo.

—*Así que lo hizo por razones de autodisciplina.*

—Exacto.

—*Ha dicho previamente que había decidido dejar la filosofía y dedicarse a la historia de las ideas. Sin embargo, su famosa conferencia inaugural, Dos conceptos de libertad, un texto muy influyente que representa una especie de hito, fue en cierto modo un trabajo filosófico, ¿no es así?*

—Sin duda. En realidad, tiene mucho que ver con mi indignación ante los embustes marxistas que circulaban por aquel entonces. Me refiero a todo lo que se decía sobre la «verdadera libertad», a toda aquella chachara estalinista y comunista. Popper tenía razón: ese discurso se cobró vidas inocentes.

—*Lo interesante de la conferencia reside en que, si bien en cierto modo es una pieza de análisis conceptual, tras ella hay una fuerte motivación política.*

—Sin duda alguna.

—*¿Contenía también un mensaje político?*

—No se puede negar que era una declaración deliberadamente antimarxista.

—*No es un ejercicio de análisis conceptual neutro.*

—No, ni pretendía serlo, desde luego que no. Todavía sostengo lo que allí dije.

—Cree que alguna de las críticas que ha recibido —y han sido muchas— es realmente efectiva?

—Sí. Debería haber profundizado más en los horrores de la libertad negativa, haber precisado adonde podía conducir.

—Pero usted no cree realmente que dichos horrores sean comparables a los de la libertad positiva, ¿no es así?

—Bueno, en ambos casos se da una perversión del concepto. La libertad negativa es básica; la libertad positiva también lo es. Ambas son formas de libertad perfectamente buenas que todos buscamos. En absoluto estoy en contra de la libertad positiva, adecuadamente concebida. Pero no son la misma cosa, e incluso entran en conflicto la una con la otra.

—Pero el texto no dice exactamente eso, ¿o sí?

—No, no expliqué adecuadamente este punto. La libertad negativa hace referencia a la cuestión «¿Cuántas puertas están abiertas?», mientras que la libertad positiva se refiere a lo siguiente: «¿Quién me gobierna?, ¿me gobierna a mí mismo o estoy sometido?». Son cuestiones muy distintas.

—Si no me falla la memoria, la argumentación arranca así, pero al final la libertad positiva adopta el papel de villana.

—Porque en el terreno político la libertad positiva se pervirtió mucho más. La libertad negativa condujo al *laissez-faire*, al sufrimiento de los niños en las minas de carbón y a la miseria, pero la positiva se convirtió en un despotismo total, en el aplastamiento de todas las ideas, la aniquilación de la vida y el pensamiento. Ahora bien, estoy de acuerdo en que debí dejar mucho más claro que la libertad positiva es un ideal tan noble y fundamental como el representado por la libertad negativa.

—Usted dice que, como catedrático, se centró en la historia de las ideas, y en efecto así fue, lo recuerdo bien. Pero, como hemos comentado previamente, ese campo de conocimiento no era muy británico. En Gran Bretaña aquello era algo innovador.

—Cierto, de ninguna manera era propio de allí. Al principio me había adaptado perfectamente al canon británico, había dado clases de filosofía hasta 1950. Después dije adiós a aquello y me convertí en catedrático de Teoría Social y Política.

—Pero enseñaba historia de las ideas.

—Sí, de las ideas políticas.

—¿Tenía la sensación de encontrarse con algún tipo de resistencia en Oxford?

—Únicamente por parte de los marxistas.

—Pero muchos de ellos, personas que ambos conocemos, eran alumnos suyos que solo estaban en desacuerdo con usted en el terreno de la argumentación.

—Así es, y tenía muy buena relación con ellos; discutíamos pacíficamente.

—¿Diría usted que por entonces continuaba siendo realmente un filósofo?

—Me resulta imposible saberlo. Creo que una vez que te conviertes en filósofo, lo eres para siempre, y estoy en contra de los teóricos políticos que nunca han hecho filosofía y cuyos puntos de vista, por lo tanto, son a veces rudimentarios. Esto vale, por ejemplo, para E. H. Carr, porque él estudiaba únicamente historia y era por ello incapaz de lidiar con los conceptos.

—Pero después la práctica de la historia de las ideas adquirió bastante importancia en la tradición británica. Pienso, por ejemplo, en la Escuela de Cambridge, y en particular en Quentin Skinner.

—Pero no se trata de la historia de las ideas tal y como yo la entiendo.

—¿Por qué no?

—Quentin Skinner dice acertadamente que solo podemos comprender por completo las ideas si comprendemos las circunstancias políticas en las que se producen, si comprendemos contra quienes iban dirigidas y a favor de quienes fueron planteadas, así como cuáles fueron las consecuencias de determinados desarrollos políticos y sociales. Estoy de acuerdo con esto, pero la esencia de las ideas mismas no emerge de los relatos históricos de Skinner. Si él tuviera razón, seríamos incapaces de comprender a Platón o Aristóteles. No sabemos qué aspecto tenía realmente Atenas. Solo tenemos una vaga idea, desconocemos si era como una ciudad del Cáucaso o como Beirut. No sabemos en qué clase de sociedad vivía Aristóteles cuando instruía a Alejandro Magno, cómo era la vida diaria. Desconocemos cuáles eran los valores morales: los historiadores, los dramaturgos y los oradores no nos ofrecen suficientes evidencias. Y, sin embargo, las ideas en sí mismas han perdurado; han inspirado y emocionado a las personas durante más de dos mil

años. Si no se dan los requisitos de Skinner, ¿cómo es eso posible? La comprensión de las ideas no puede depender únicamente de una comprensión adecuada del contexto. Obviamente, conocer el contexto ayuda, y cuanto más lo conozcamos, mejor. Lo que Skinner dice es por supuesto muy valioso, e incluso puede resultar muy revelador. Pero lo que logro captar de Maquiavelo, incluso si está incompleto, me parece más importante que saber si escribió o no un manual para príncipes que se parecía o no a otros manuales.

—*Así que usted siguió dando clases hasta...*

—Hasta 1966.

—*¿Y se alegró de dejarlo?*

—Así es.

—*¿Se había cansado de ello?*

—Sí, eran ya demasiadas conferencias y demasiadas lecciones para los estudiantes. No me veía a mí mismo como un filósofo político. Pensé que mi cátedra debía ser ocupada por alguien más interesado en los asuntos contemporáneos.

—*Pero usted siguió recorriendo el mismo camino, las mismas líneas de pensamiento, continuó escribiendo sobre los pensadores que le interesaban y desarrollando esos temas.*

—Ciertamente, y en particular el asunto de la relación entre el socialismo, el liberalismo y el pluralismo de los valores.

—*Permítame que le pregunte sobre el liberalismo. El que usted defiende invita a la comparación con otros liberales contemporáneos de la Europa continental. Pienso, por un lado, en Raymond Aron, quien era más o menos de la misma generación que usted...*

—Él era un poco mayor.

—*Y en Norberto Bobbio en Italia.*

—Tengo en muy alta estima a Bobbio.

—*¿Y qué hay de Aron?*

—Bueno, me parecía un magnífico comentarista de los asuntos contemporáneos. Sus análisis de la coyuntura francesa y la inglesa eran siempre extraordinarios. Su libro *Paz y guerra entre las naciones* me pareció

muy interesante, al igual que el dedicado a Clausewitz, pero sus primeros trabajos sobre la filosofía alemana de la historia o sobre sociología no me interesaron.

—*Conviene señalar que Raymond Aron estaba interesado en el trabajo de Max Weber, quien, a mi parecer, también debería haberle interesado a usted.*

—Nunca leí mucho a Weber. Se trata de una de mis grandes lagunas; es algo que debería haber remediado, pero nunca lo hice, y no he dejado de lamentarlo.

—*Si me permite decirlo, pienso que es debido a que usted siempre ha tenido ciertos prejuicios contra la sociología.*

—Quizás contra las pretensiones científicas de la «sociología».

—*Sí, pero esa es la razón por la que nunca ha leído a los grandes sociólogos.*

—Es cierto. Siempre he pensado... bueno, usted ya conoce mi opinión sobre la sociología contemporánea.

—*La conozco, pero seguramente Durkheim y Weber...*

—Los admiro enormemente. No estoy en contra de ellos, ni tampoco de Karl Max, quien sin duda fue un sociólogo. Tan solo me opongo a aquellos que únicamente estudian a los sociólogos. Marx, Weber y Durkheim empezaron estudiando derecho, historia, filosofía.

—*¿Y qué hay de Bobbio? Usted dice que lo admira mucho.*

—Bueno, no lo he leído a fondo, pero él también distingue entre libertad positiva y negativa, y sus argumentos son excelentes en su oposición al derecho natural. Creo que proporcionó una base muy firme al pensamiento liberal y socialista en Italia.

—*Y es interesante señalar que, al igual que usted, fue un liberal de firmes convicciones al mismo tiempo que un hombre claramente de izquierdas.*

—Lo sé. Y creo que es debido a la Iglesia católica: en los países bajo el influjo de dicha Iglesia, acaba apareciendo una *intelligentsia* orientada invariablemente hacia la izquierda. ¿Por qué Croce estudió a Karl Marx?, ¿por qué Gaetano Salvemini era profundamente anticlerical? Ambos se movieron hacia la izquierda como reacción. En cambio, la Iglesia de Inglaterra no provoca dicha reacción. Consideremos los casos de Francia, Italia, España y Rusia: encontramos allí una *intelligentsia* prerrevolucionaria,

inclinada hacia la izquierda, crítica con el zar y la Iglesia, incluso aunque hubiese algunos clérigos de izquierdas.

—*¿Piensa usted, que sigue siendo así en la actualidad?*

—No sabría decirle, porque el comunismo ha colapsado casi por completo en la Unión Soviética, y nadie sabe hacia dónde se dirige. Siempre he sido partidario del *New Deal*, del Estado de bienestar, y lo sigo siendo. Estoy en contra de un *laissez-faire* puro, en contra de reducir al mínimo el papel del Estado. Jamás he defendido eso. Constant me influyó de forma considerable, al igual que el libro de Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*. Dicho trabajo está en cierta medida equivocado en su análisis de Platón, Aristóteles y Hegel, pero en conjunto se trata de una importante y poderosa obra antitotalitaria, antiautoritaria y, desde luego, anticonservadora.

—*Así que es una obra que le ha influido a usted.*

—En efecto.

—*Cuando se publicó, había un buen número de libros de ese tipo, como Los orígenes de la democracia totalitaria, de Talmón, y también estaba Hayek.*

—No me vi influido por Hayek. En cuanto a las tesis de Talmón, cuando se publicaron yo ya había pensado en ello de forma independiente, y ya había ofrecido mi conferencia sobre la libertad. En cualquier caso, se trata de un libro interesante.

—*¿Por qué dice usted que es partidaria del New Deal?*

—Pienso que el *New Deal* fue el experimento más admirable y exitoso a la hora de promover tanto la justicia como la prosperidad en una sociedad sin introducir los aspectos más bien restrictivos del socialismo. Como tal, fue un acuerdo bastante parecido al logrado por Attlee, una forma de Estado de bienestar. Eso es lo que fue el *New Deal*. Y estuvo promovido por personajes enormemente capacitados y de gran sensibilidad moral.

—*¿Y piensa que es un modelo generalizable?*

—Por supuesto. Como forma de gobierno y como forma de sociedad.

—*Y si hoy tuviese que identificarse usted con una posición política, o más bien con una posibilidad política...*

—Diría exactamente lo mismo. No veo por qué no habría de ser así. Me refiero a que el Estado de bienestar en Inglaterra fue admirable, y que el *New Deal* de Roosevelt en los Estados Unidos fue muy bueno. Por desgracia, hubo

que modificarlo debido a las exigencias de la guerra, pero en cierto grado volvió con Truman y en general dejó un impacto permanente en la sociedad norteamericana. La verdadera oposición a las políticas de Eisenhower, Nixon, Reagan y los demás deriva del recuerdo del *New Deal* y de la fe en los valores que este encarnaba.

—*El liberalismo en el sentido norteamericano.*

—Las ideas del *New Deal*.

—*¿Identificaría usted eso con la socialdemocracia europea?*

—No, en Europa jamás hemos tenido algo así.

—*Entiendo, usted piensa que el New Deal es algo más bien específico de los Estados Unidos.*

—Así es. Bueno, lo más parecido a ello, como le decía, fue el Estado de bienestar desarrollado por Attlee, así como las formas similares de gobierno en Nueva Zelanda, los países escandinavos, etcétera. Ahí encontramos muchas afinidades.

SEGUNDA PARTE

LA SOCIEDAD PLURAL Y SUS ENEMIGOS

PLURALISMO, RELATIVISMO Y LIBERALISMO

—Hemos hablado sobre liberalismo. Pasemos ahora al pluralismo de los valores, que es el hilo que recorre su nuevo libro, *El fuste torcido de la humanidad*, y un asunto en el que usted hace especial énfasis en la conferencia pronunciada con motivo de la concesión del Premio Agnelli.

—Cierto.

—Dice usted que el pluralismo no es relativismo. ¿Cuál es exactamente la diferencia?

—Bueno, si usted quiere que lo explique «exactamente», tal vez yo no pueda ofrecerle una respuesta satisfactoria. ¿Es posible hablar de valores? Cuando esa conversación tiene lugar, no hacemos afirmaciones de sentido común sobre el mundo externo, afirmaciones de carácter fáctico, empírico. ¿De qué se trata? Permítame que empiece con lo que yo considero una dificultad: algunos dicen, por ejemplo, que Hume es un relativista, o que otros pensadores lo son. Pero ¿en comparación con qué? Se supone que en contraste con el conocimiento de que ciertos valores son absolutos, independientes de lo que podamos pensar o desear. Se supone que eso es lo que dice Kant, y lo que dicen también la Biblia y la mayoría de las religiones: que existen ciertos valores considerados *a priori* como válidos —de forma que su estatus es independiente de la opinión de los individuos—. Se trata de algo que no termino de comprender; evidentemente, entiendo el significado de las palabras cuando las leo, pero no puedo entender qué quiere decir eso de considerar ciertas creencias como verdaderas con independencia de lo que cualquiera pueda pensar al respecto. Comprendo ese tipo de realismo con relación al mundo externo. Puedo entender perfectamente, aunque algunas personas no lo hacen, la afirmación de que la mesa está hecha de madera con independencia de que yo lo crea así o no. Pero decir, por ejemplo, que asesinar está mal con independencia de que yo esté o no de acuerdo es algo

que, curiosamente, me desconcierta. Y es que cuando yo digo que algo está bien o está mal, lo digo a la luz de los valores que, en mi vida personal, considero como fines en sí mismos, de forma que todo lo demás no sería más que un medio para alcanzarlos; es decir, valores en aras de los cuales estoy dispuesto a actuar y que, junto con otros, constituyen de algún modo una constelación de valores que configuran mi forma de vida o, con una perspectiva más amplia, nuestra forma de vida. Todo eso lo puedo entender perfectamente. Lo que jamás he podido entender es cómo serían los supuestos valores relativistas de Hume (no creo que él sea relativista, pero ese es otro asunto) si, en lugar de ser considerados relativos, fuesen vistos como objetivos y absolutos. ¿Cómo se percibiría esto? No tengo ni la menor idea. El relativismo es otro asunto.

—*Bien, dígame qué es para usted el pluralismo.*

—Es el punto más cercano a los valores objetivos al que yo consigo llegar. Para empezar, y como he hecho ya demasiadas veces, quisiera recalcar que algunos valores son incompatibles con otros. Y me refiero tanto a los valores de culturas enteras como a los valores de grupos de individuos o de un único ser humano. Por poner el ejemplo más obvio: la libertad absoluta es incompatible con la igualdad absoluta. Si deseas lograr una igualdad política absoluta, debes restringir las libertades de las personas, impedir que estas perturben dicha igualdad, por ejemplo, dominando a otros. A mi juicio, la espontaneidad —que yo considero una virtud— es incompatible con una buena planificación; como la justicia lo es con respecto a la misericordia, etcétera. Incluso iría tan lejos como para decir que el conocimiento es a veces incompatible con la felicidad. Platón y otros negarían esto por completo. Y lo mismo haría Marx. No obstante, si descubro que tengo cáncer, no creo que ese conocimiento me haga más feliz. Algunos dirán que dicho conocimiento me hace más libre, porque entonces sabré cómo actuar; pero no tiene por qué ser así necesariamente. El cáncer es a menudo una enfermedad mortal, así que no cabe duda de que saber que lo tengo me hará sentirme desdichado. Y así en muchos otros casos. No todos los valores entran en conflicto; muchos son perfectamente compatibles entre sí, pero hay bastantes que no lo son; pueden ser incompatibles tanto entre distintas culturas como dentro de una misma cultura, un mismo grupo o una sola persona. Dado que las cosas son así, tenemos que elegir; si escogemos un valor, debemos sacrificar otro. Los sacrificios pueden resultar angustiosos, pero a menos que nos abstengamos de elegir (lo cual nos volvería inhumanos, porque elegir es inherente al ser humano), tendremos que sacrificar algo —a saber, aquellos valores que no

podremos realizar—. Ahora bien, los valores sacrificados, en oposición a los escogidos, pueden ser igualmente valores últimos para mí; y cuando digo «últimos» me refiero a que los considero fines en sí mismos y no un medio para otros fines —como lo eran el utilitarismo para Mill y el conocimiento para Platón—. Aunque sacrifique un determinado valor, puedo comprender perfectamente qué habría significado sacrificar el valor rival. En cualquier caso, los valores por los que me guío son aquello que determina mi universo moral en su conjunto. Dichos valores no están aislados. Salvo para los fanáticos, están conectados con otros valores, y en su conjunto forman una constelación, un modo de vida. Este es el punto más cercano a la objetividad al que yo consigo llegar. Es la luz bajo la que vivo mi vida. Pero si alguien me dice que esos fines son universalmente válidos, con independencia de si creo o no en ellos, de si los comprendo o no, entonces dejo de comprender. En cierto sentido, soy un existencialista —es decir, me comprometo o considero que estoy de hecho comprometido con constelaciones de determinados valores. Así es como vivo. Puede que otros vivan de otra manera, pero soy lo que soy.

—*Bien, esto plantea una cuestión sobre la cual quería hablar con usted, a saber: la cuestión de la elección. Me refiero a que ha habido otros escritores, como Max Weber, Nietzsche o Carl Schmitt, que al igual que usted han observado este conflicto entre valores, pero que han extraído conclusiones distintas. Pienso especialmente en Carl Schmitt...*

—¿Y también en Weber?

—... *quien llega a una conclusión realmente dura: a la elección no se le puede dar ningún tipo de formulación racional. En última instancia, se trata de quién es mi amigo y quién mi enemigo.*

—¿Para Schmitt y para Nietzsche también?, ¿usted cree?

—Sí.

—¿Y qué hay de Weber?

—*En cierto modo, adopta una posición más compleja, sujeta a diversas interpretaciones.*

—Permítame que, en primer lugar, admita algo que me abochorna. Cuando formulé esta idea de la elección por primera vez, hace ya mucho tiempo, no había leído ni una sola página de Weber. No tenía ni idea de que él hubiese dicho esas cosas. A menudo me lo preguntan, y yo respondo que

estoy seguro de que Weber fue el primero que lo dijo, pero lo cierto es que no tenía ni idea de ello.

—*Bueno, en realidad la posición de Weber provenía de Nietzsche.*

—Lo sé, pero yo dije esas cosas por mí mismo, sin Nietzsche y sin Weber.

—*Pero usted extrajo conclusiones liberales de ello.*

—¿Y qué hay de Weber?, ¿qué dice sobre ese choque de culturas?

—*Bueno, Weber ciertamente pensaba que hay que elegir bando, pero no extrajo el tipo de conclusiones liberales, generosas con la humanidad, que usted busca extraer.*

—¿Y cuáles fueron sus conclusiones?

—*Bueno, se convirtió en un nacionalista más bien ferviente.*

—De acuerdo, pero ¿cómo justificaba su posición?

—*En último término dijo que uno tenía que elegir un bando.*

—Como Carl Schmitt. Categóricamente.

—*En última instancia, así fue.*

—Por supuesto, en última instancia uno toma partido. Nada que objetar. Yo pienso lo mismo.

—*Pero usted dice, creo recordar que al final de la conferencia del Premio Agnelli, que existe ese enfrentamiento, esa diversidad de fines últimos, esa incompatibilidad entre valores últimos, e incluso afirma que algunos son inconmensurables.*

—Sí, algunos lo son.

—*Y luego dice que, sin embargo, es posible alcanzar un compromiso entre ellos.*

—Y me han atacado por decirlo, por ejemplo, Perry Anderson y los marxistas. Bueno, se lo puedo explicar, pero primero permítame que aborde otro asunto.

—*Adelante.*

—Pienso que el número de fines que los seres humanos pueden perseguir no es infinito. En la teoría quizás lo sea, pero en la práctica los seres humanos no serían tales si así fuera. El número de valores humanos es finito.

—*Así que están limitados por el requisito de la inteligibilidad mutua.*

—El número de fines que las personas pueden perseguir mientras continúan siendo lo que consideramos seres humanos plenamente desarrollados es, digamos, noventa y dos, o sesenta y siete, o cuarenta y uno, pero no es un número infinito. Pues bien, si las personas o incluso las culturas se guían por valores distintos a los míos, o distintos a lo que los alemanes denominarían mi *Kulturkreis* o entorno cultural, yo puedo comprenderlo, porque se trata de valores que son compatibles con el ser humano plenamente desarrollado. Pero algunos valores no lo son, se encuentran allende determinado límite. Para mí, ese límite de la inteligibilidad de los valores significa que puedo comunicarme con las personas que se guían por ellos y que puedo comprender que si estuviese en su situación, si viviese en el mismo tiempo, el mismo lugar y del mismo modo, entonces yo mismo quizás me guiaría por esos valores, o tal vez no, tal vez los rechazo, o los rechazaría en esa situación, en favor de valores rivales, pero al menos comprendo cómo sería el dedicar mi vida a la búsqueda de esos valores o fines con los que no simpatizo.

—*Es decir, el rango de valores está limitado por la inteligibilidad mutua.*

—En mi opinión, sí. Permítame que le ponga un ejemplo de no inteligibilidad, porque de lo contrario el concepto de inteligibilidad resulta demasiado vago. Imaginemos que aparece un hombre que empieza a clavarle alfileres a la gente, y que yo le pregunto por qué hace eso, a lo que él responde: «Porque me divierte». Yo le digo: «¿Disfruta haciéndole daño a la gente?»; y él contesta: «No, no especialmente». Ese sería un fin inteligible: el sadismo, entiendo yo. Así que continúo: «Pero ¿por qué lo hace usted, entonces?». Y él responde: «Básicamente porque me gusta». «Pero usted sabe que eso causa mucho dolor». «Sí, lo sé». «Y ellos podrían hacerle lo mismo a usted». «No, no podrían, porque yo soy más fuerte y no les dejaría». Hasta aquí, la cosa está clara. Pero yo insisto: «¿Por qué lo hace usted?». «Me gusta, disfruto clavando alfileres en superficies elásticas». «Si yo le ofreciese una pelota de tenis, ¿le serviría igualmente?». «Por supuesto, sería igual de buena que la piel humana». Pues bien, en este punto dejo de comprender. Hablar con un hombre a quien infligir dolor le trae sin cuidado es algo absolutamente desconcertante. Yo le repito que él causa dolor, a lo que me responde: «¿Y qué?, ¿por qué me lo comenta?». Ese «¿Y qué?» significa que él y yo no vivimos en el mismo mundo. Para mí, está loco. Las personas en ese estado mental son encerradas en psiquiátricos, no en cárceles.

—¿Cree usted, que los límites de la inteligibilidad, de aquello que podemos considerar inteligible, se hallan preestablecidos? ¿O más bien piensa que estudiar otras culturas podría incrementar el campo de lo inteligible?

—Por supuesto, podría hacerlo y, de hecho, lo hace.

—Pero de todas formas hay límites.

—Todo el valor del conocimiento del pasado y del estudio de otras culturas consiste en el aumento de la comprensión, de forma que uno se comprende mejor a sí mismo.

—No se trata tan solo de que se comprende más, sino también de que aumenta aquello que puede ser inteligible.

—Sí, podemos comprender cosas que previamente no entendíamos. Por ejemplo, un hombre de genio nos explica algo y de repente comprendemos aquello que nos parecía opaco, o incluso carente de sentido.

—Es decir, que el número de valores que en principio podrían entrar en conflicto puede aumentar.

—Puede ser. Sin embargo, creo que se trata de un número finito, porque en última instancia existe algo llamado naturaleza humana. Es modificable, adquiere distintas formas en diferentes culturas, pero si no existiese una naturaleza humana, la noción misma de ser humano resultaría ininteligible.

—Eso por lo que respecta a la esfera de los valores que pueden colisionar, pero volvamos al choque mismo y a la conclusión que usted extrae de ello. Aquí se trataría en realidad de dos cuestiones. En primer lugar, está el asunto de que usted dice que hay valores incompatibles, y sobre todo inconmensurables, pero al mismo tiempo habla, de ponerlos en una especie de balanza, de alcanzar cierto equilibrio, un compromiso. En segundo lugar, surge la cuestión de por qué eso debería conducir a conclusiones liberales positivas. Si le parece bien, comencemos por la primera cuestión.

—Bien, abordemos pues la concesión mutua, aunque, dado que la expresión tiene resonancias comerciales, quizás sería mejor utilizar el término compromiso. La cuestión es la siguiente: ante un conflicto de valores, puede que tengamos que decidir que no existe posibilidad alguna de concesión mutua. Veamos un ejemplo moralmente doloroso: pensemos en un francés que vive la ocupación nazi durante la Segunda Guerra Mundial. Puede elegir unirse a la resistencia, pero si lo hace corre el riesgo de que, en caso de ser

descubierto, los nazis torturen a su esposa, a sus hijos y a otros familiares. Aquí no hay posibilidad de compensación: no podemos establecer un delicado equilibrio entre la probabilidad de la tortura y la obligación de resistir ante un régimen absolutamente perverso.

—*Bueno, ese es precisamente el caso sobre el que reflexionó Sartre.*

—Sí, por supuesto. Se trata de una elección angustiosa. Hay muchas posibilidades de encontrarse ante este tipo de elecciones.

—*Dilemas morales. ¿No hay posibilidad de alcanzar un equilibrio cuando existen dilemas morales?*

—Si se trata de dilemas morales graves, no existe tal posibilidad. Permítame que recurra a una historia que me contaron. En 1945, durante la última guerra, un agente del Servicio de Inteligencia británico viajó a Francia para encontrarse con un grupo de la Resistencia que había capturado a un joven francés que trabajaba para la Gestapo. El agente británico quería interrogarlo para obtener cierta información, y los hombres de la Resistencia accedieron, pero le dijeron que en cualquier caso fusilarían al prisionero a la mañana siguiente; este no tenía escapatoria. Cuando el agente se encontró con el joven, este le dijo: «Si puedes salvarme, hablaré. Si no es así, ¿por qué habría de hacerlo?». Pues bien, ante esta situación, ¿cómo debía actuar el agente británico? Como miembro del Servicio de Inteligencia, y con el deber de conseguir información que ayudara a salvar de los nazis a víctimas inocentes, estaba obligado a mentir, a decirle al joven: «Puedo salvarte si me cuentas lo que quiero saber». De forma alternativa, podía maquillar el asunto y decirle al joven que hablaría con los hombres de la Resistencia e intentaría convencerlos para que no lo ejecutasen, aun sabiendo que no habría manera de convencerlos. Como agente inmerso en una guerra, tenía la obligación de mentir; digamos que en las guerras la gente está obligada a mentir en aras de la causa que defiende. Al mismo tiempo, saber que lo último que haría el prisionero antes de que le ejecutasen sería descubrir que había sido engañado por el agente no debía de resultar muy agradable para este. Si a alguien en esa situación el dilema no le parece francamente desagradable, no es un ser humano decente, sino un monstruo. Así pues, en circunstancias como esta, ¿qué deberíamos hacer?

Dicho de otro modo, ¿qué debería hacer un judío en una situación como la descrita por Hannah Arendt? Eres un líder de la comunidad judía lituana. Un oficial nazi de la Gestapo viene y te dice: «Estas a cargo de los judíos que viven aquí, ellos confían en ti, eres su guía, eres el líder de la comunidad

judía, un cargo que nosotros te hemos concedido. Danos los nombres y las direcciones de todos. Necesitamos esa información. Por supuesto, podríamos conseguirla sin tu ayuda, pero tardaríamos más y nos supondría una molestia. Si haces lo que te pedimos, te dejaremos ir, y dejaremos que te lleves contigo a setenta y dos judíos. Si te niegas a colaborar, ya sabes lo que ocurrirá contigo, y con los demás». En esta situación, uno podría preguntarse: «¿Cómo voy a osar, quién soy yo para decidir qué setenta y dos personas de la comunidad serán salvadas?». La señora Arendt, en efecto, decía que uno no tiene derecho a sentarse a la mesa con el diablo; debes permitir que te peguen un tiro, y punto. No estoy de acuerdo. Desde mi punto de vista, existen cuatro opciones. Una consiste en decir: «No seguiré tu juego»; y en ese caso es muy probable que te ejecuten pronto. La segunda opción consiste en suicidarse en lugar de hablar con la Gestapo —al menos eres tú quien pone fin a tu vida—, una elección perfectamente digna, pues al menos tu conciencia queda limpia, aunque quizás no tan limpia, porque podrías haber salvado a setenta y dos personas. La tercera opción consiste en decir: «De acuerdo, os daré los nombres»; pero inmediatamente avisas a todos los judíos para que intenten escapar cuanto antes, y sabes perfectamente que la posibilidad de que salgas con vida es mínima, pues serás ejecutado tan pronto como los nazis descubran lo que has hecho. Y la cuarta y última opción consistiría en aceptar la propuesta: te libras, con otras setenta y dos personas. Alguien lo hizo, pero al final fue asesinado en Israel por un pariente de uno de los judíos a los que había dejado atrás. Así pues, ¿cuál es la respuesta moralmente correcta a esto? No hay ninguna posibilidad de concesión mutua entre alguna de las cuatro posibilidades. En una situación tan extrema, ningún acto de las víctimas puede condenarse (*pace* Hannah Arendt); se haga lo que se haga debemos considerarlo plenamente justificado. Qué arrogancia tan indescriptible la de aquellos que, sin haberse encontrado jamás en una situación tan horrible, emiten juicios sobre las decisiones y las acciones de quienes sí han vivido dicha situación. En estos casos, tanto el elogio como la censura están fuera de lugar —no es posible aplicar las categorías morales normales—. Debemos aplaudir cualquiera de las cuatro opciones —desde el martirio heroico hasta la salvación de vidas inocentes a expensas de las vidas de otros—.

—*Así que esa es su visión en el caso de los dilemas morales extremos. Pero ¿qué ocurre en los casos de políticas públicas?*

—Aquí es donde entra en juego el compromiso. Permítame que le ponga un ejemplo: podemos construir bien una iglesia o bien una sala de cine. No hay recursos suficientes para hacer ambas cosas, aunque las dos son

demandadas. Un centenar de personas quiere la iglesia, pero otras trescientas prefieren la sala de cine. Podríamos tomar la decisión sobre una base utilitarista, lo cual me parece perfectamente sensato: si construimos un cine, daremos satisfacción a un mayor número de personas. Pero ¿por qué elegir según criterios utilitaristas? En realidad, depende de la situación, pues debemos poner en una balanza la intensidad de los deseos y el número de votantes. La calidad debe guardar un equilibrio con respecto a la cantidad. No existe una regla que nos diga cómo debe hacerse esto —simplemente hay que tomar una decisión.

—*Cambiemos ligeramente el ejemplo: supongamos que se trata de elegir entre el teatro de la ópera y un campo deportivo.*

—Yo diría que un teatro de la ópera es intrínsecamente más valioso que un campo deportivo. ¿Por qué? Porque el arte es un fin en sí mismo y debe contemplarse como tal, no como un medio para un fin diferente. Eso es lo que significa *ad maiorem Dei gloriam*. El objetivo del arte no es únicamente el placer; el objetivo del arte es el propio arte, y el de la creación, crear, tal como el propósito del amor es amar. Y el propósito del fútbol tal vez sea el propio fútbol para quienes se dedican a él, pero principalmente se trata de complacer a los espectadores, de fomentar la competencia entre los jugadores y levantar las pasiones. Debemos escoger, y hacerlo de forma categórica. ¿Cuánto dinero tenemos? No hay suficiente para ambas cosas. Podemos pensar que esta comunidad está tan sumida en la barbarie que tiene más necesidad de cultura que de un campo de fútbol o, por el contrario, que es lo suficientemente civilizada y que los ricos pueden pagarse su teatro de la ópera. Aquí no se trata de una concesión mutua, sino de una decisión. Una concesión mutua pasaría por construir un campo de fútbol muy pequeño y un diminuto teatro de la ópera.

—*Pero entonces la idea de la concesión parece aplicarse a los casos sencillos.*

—Se aplica solo cuando ninguna de las opciones es moralmente vinculante, cuando se trata simplemente de una elección que en general impide el surgimiento de disyuntivas intolerables; cuando se trata básicamente de reducir el sufrimiento o la desgracia.

—*Entonces, existe una especie de metaprincipio de tipo utilitarista.*

—Bueno, si usted quiere definirlo como utilitarista. Se trata de la elección de aquello que no frustre los fines últimos de demasiadas personas. No soy

utilitarista. La idea de que debemos darle a la gente religiosa una iglesia en la que rezar no es utilitarista. No se trata de hacer a esas personas más felices, sino de que albergan una creencia y tienen derecho a practicar su fe. Los derechos pueden entrar en conflicto. Así, los fines de los judíos y los árabes chocan. Se trata de un buen ejemplo de la incompatibilidad de fines.

—*Bien, precisamente quería que abordásemos los conflictos culturales.*

—En mi opinión, ambas partes tienen derechos sobre Palestina. Los árabes los tienen porque la gente tiene derecho a la tierra en la que ha vivido desde hace mucho tiempo y de la que es oriunda. Tienen derecho a continuar con su forma de vida en el mismo suelo donde vivió la mayoría de sus ancestros, donde se habla su lengua y prevalecen sus costumbres y sus valores. Hasta aquí, la cosa está clara.

Los judíos, contra todo pronóstico, han sobrevivido como minoría en todas partes. No existe un solo judío vivo, bautizado o no, que no experimente cierta incomodidad social por no pertenecer del todo a un mundo dominado por la mayoría de la población. En mi opinión, no es moralmente tolerable que un pueblo deba ser una minoría en todas partes. Todo el mundo tiene derecho a vivir en una sociedad en la que no tenga que estar constantemente preocupado por cómo lo ven los demás, ni por tanto expuesto al malestar psíquico, condicionado hasta cierto punto por lo que Sartre llamaba *mauvaise foi*. Esto es lo que otorga a los judíos el derecho a su propio país. En la práctica, Palestina era el único lugar al que podían ir de forma colectiva, en la mayoría de los casos teniendo que hacer sacrificios personales. Y esto basta para que tengan derecho a vivir en un estado propio: Palestina —quizás no en toda ella, pero sí al menos en una parte—. Los árabes rechazan esta reclamación aduciendo que el país es suyo. Y los judíos, al menos algunos, rechazan totalmente la reivindicación árabe. Afirman que su objetivo ha sido bendecido por Dios, por su Biblia —que el terrible martirio que sufrieron, y que culminó en el Holocausto, les otorga este derecho—. Si se produce una colisión entre dos reclamaciones moralmente aceptables, se llega a una situación trágica, y Hegel está en lo cierto cuando dice que la esencia de la tragedia reside en el choque entre lo justo y lo justo, como en este caso.

Ante tal situación, para evitar la negación total de un derecho, debe haber una concesión mutua. Nos preguntarnos qué es lo que causaría menos desgracias a todas esas personas en su conjunto, y estamos autorizados para responder a cada una de las partes: «No podéis quedaros con toda Palestina». Los árabes tienen Jordania, un territorio que fue separado para ofrecerles una patria. Y esto es ya una compensación. Los judíos únicamente pueden vivir en

la orilla oeste del Jordán. Añadamos a ello que, por los derechos de conquista, también los árabes continúan viviendo al oeste del Jordán, y que es doloroso dejar a esta gente bajo dominio extranjero. En conclusión, se da por sentado que el Estado judío puede desarrollarse con normalidad dentro de fronteras que no implican la ocupación de la orilla oeste, y que los judíos deben hacer este sacrificio, ya que no pone en peligro la supervivencia de su Estado. Si tienen razón cuando afirman que sí peligra su seguridad, entonces deberían conservar una parte de la orilla oeste y abandonar el resto, aceptando así una frontera que no satisfaría a ninguna de las dos partes, pero que tampoco las condenaría a un destino que en su conjunto —para un observador desinteresado— podría considerarse política, social o económicamente intolerable. No hay razones para pensar que una solución así sea inviable.

—Entiendo, pero uno de los problemas reside en que el principio de minimización del sufrimiento no es algo que las propias partes consideren como lo primordial.

—Eso carece de importancia. Ambas partes pueden tener una visión fanática del asunto. Y a los fanáticos nunca es posible satisfacerlos.

—¿Y qué hace un liberal frente al fanatismo?

—Intenta controlarlo, intenta que los fanáticos no consigan ninguno de los objetivos que persiguen como fanáticos. Consideremos el caso de los derechos. Hemos hablado ya del sufrimiento. Los derechos son algo distinto al utilitarismo. Para los seres humanos, implican que ciertas cosas son muy importantes en la vida de la gente. Es indiferente que esas cosas sean o no una fuente de placer. No es una cuestión de sufrimiento. Privar a las personas de esos derechos puede hacerlas desdichadas, pero la cuestión no es esa, la cuestión es que las deshumaniza, las empequeñece. Las priva de algo cuya carencia resulta terrible para los seres humanos. Y en ese caso también puede haber concesiones mutuas. No se puede privar a las personas de ciertos derechos básicos que poseen como seres humanos, pero se puede, por ejemplo, privar a un francés de ciertos derechos que tiene como francés.

—Precisamente eso es lo que iba a preguntarle. Un nacionalista, no necesariamente un francés, puede considerar como absolutamente esencial para sus intereses vitales...

—Estaría equivocado.

—Entonces, ¿cómo decidimos cuáles son las bases de los derechos?

—¿Cómo decidimos cualquier otra cosa?, ¿cómo deciden los objetivistas?, ¿cómo lo hace Kant? Verá, si está escrito en el cielo con letras de fuego, entonces uno lo sabe. Si está escrito en un libro sagrado que nos habla, la decisión no pesará sobre nuestra conciencia. En ese caso, la decisión se tomará completamente de acuerdo con algún dictamen que proviene de las Alturas. Si es que existen tales Alturas.

—*¿Significa eso que el liberalismo que usted defiende es uno que le permite, quiero decir que le permite al liberal, decidir cuáles son las bases de los derechos de las personas sin tener en cuenta la opinión de estas?*

—No. Se deben tener en cuenta sus opiniones como parte de los derechos que reivindican. Las personas tienen derecho a luchar por todo aquello que consideren necesario para ellas, incluso aunque no lo sea.

—*Pero en ese caso, el nacionalismo...*

—Debemos tener en cuenta los sentimientos nacionalistas. No deben ser acallados.

—*Pero no considerará usted legítimas ciertas reivindicaciones nacionalistas extremas...*

—Únicamente tendré en cuenta que ciertas personas se sentirán infelices si estas reivindicaciones —para mí, equivocadas— no se satisfacen. No puedo ignorar eso. Si una nación dice que, sin Alsacia, Francia no es Francia —como ocurrió en su momento—, no puedo ignorarlo, no puedo ignorar que hay franceses que podrían suicidarse si Alsacia no es suya. Pero eso no implica necesariamente dar Alsacia a los franceses.

—*Entiendo, se trata entonces de una especie de limitación pragmática.*

—Bueno, todas las concesiones mutuas lo son. ¿Qué es una concesión mutua? Significa que ningún valor en juego puede ser plenamente satisfecho*

—*¿La concesión es un compromiso?*

—Sí. Significa que dices tanto de esto y tanto de aquello, y el resultado es que ganas más de lo que pierdes. Ambas partes ganan.

—*Explíqueme en qué se diferencia esta posición, la suya, de la que mantiene Rawls. Al fin y al cabo, Rawls piensa que es posible definir un marco justo en el que encajen diferentes moralidades, y no se trata tan solo de un compromiso.*

—Respeto profundamente a Rawls, pero la cuestión es quién formula las reglas de la justicia. ¿Quién lo hace?, ¿cómo las descubrimos?

—Bueno, Rawls ofrece dos respuestas. Una es el modelo de la posición original, pero esta pretende ser una representación de la idea de que es posible llevar racionalmente a las personas a estar de acuerdo con estos principios desde perspectivas diferentes.

—¿Quiere usted decir que las personas se preguntan a sí mismas lo siguiente?: «Si no sé en absoluto cuál es o será el lugar que ocupo, ¿estoy dispuesto a...?».

—Sí, y nos lo podemos preguntar desde diferentes puntos de vista, desde distintas perspectivas; y, por lo tanto, podría darse un consenso entrecruzado. La posición original es una de las respuestas, y el consenso entrecruzado es la otra; y ambas están pensadas básicamente como la misma respuesta.

—Bueno, no tengo claro que esté de acuerdo. Si eso fuera posible, evidentemente me haría muy feliz, pero no creo que lo sea; Y no es factible porque si la justicia es un valor último, no es compatible con la misericordia. Simplemente no lo es. Hay casos en los que la ley dice que la justicia exige el castigo, la ejecución, o la eliminación de personas, grupos o sociedades, pero si eres compasivo te dirás a ti mismo que no puedes hacer eso, que algunas personas sufrirán, que la misericordia también es muy importante. Los creyentes dicen que Dios es totalmente justo e inmensamente misericordioso. Pero a menudo la justicia y la misericordia son incompatibles. ¿Con cuál te quedas? Deberías ser tan justo como puedas sin ser demasiado despiadado; y tan compasivo como sea posible sin ser demasiado injusto. Esta es una de las cuestiones. La otra consiste en los impulsos irracionales de los hombres, algo a lo que yo presto atención, pero no así Rawls. Pienso que no puedes establecer el gobierno político únicamente sobre la base de lo que es racional, aunque obviamente algunas personas así lo creen. A mi juicio, hay demasiados impulsos irracionales en el hombre, impulsos que ni siquiera un psicoanálisis universal puede erradicar, pero que son parte de la naturaleza humana básica tal como yo la concibo. Si las personas no tuviesen en su interior elementos profundamente irracionales, no habría religión, ni arte, ni amor. Ninguno de estas cosas es justificable por medios puramente racionales. El amor no se justifica por ser racional, por hacer feliz a alguien. La justificación del amor consiste en que es lo que es. ¿Qué finalidad tiene el arte?, ¿cuál es su objetivo *racional*? El propio arte. ¿Cuál es el objetivo de la

belleza? La belleza. Por tanto, debo decir que algunos de los elementos de la vida humana que derivan de anhelos emocionales deben ser incluidos en la imagen completa de las elecciones dolorosas o las concesiones mutuas. La cuestión principal cuando hablamos de dichas concesiones es que el fanatismo no debe ser tolerado, porque pisotea demasiados derechos, causa demasiada infelicidad. Así pues, se trata de no permitir jamás que los intolerantes se salgan con la suya.

—*Cree usted, como a mi entender hace Rawls, que el fanatismo se puede domesticar?*

—¿Mediante la educación?

—*Sí, y, como usted bien sabe, muchos liberales así lo creen.*

—Lo sé.

—*¿Piensa que, de alguna manera —y supongo que esto es parte de la idea del consenso entrecruzado—, es posible, partiendo de posiciones en apariencia extremadamente opuestas e irreconciliables, llegar a algo que pueda poner de acuerdo a personas con diferentes puntos de vista?*

—Si eso ocurre, perfecto.

—*¿Hasta qué punto es optimista con respecto a este proceso? Me refiero, por ejemplo, al caso de Israel.*

—Bueno, durante este siglo hemos estado sometidos a tanto fanatismo homicida, por parte prácticamente de todos, que resulta más bien difícil ser optimista. Parece superficial decir que, al fin y al cabo, los seres humanos son humanos, y que si se debate lo suficiente, si se dan la bondad y honradez necesarias, entonces seguramente... pero, al mismo tiempo, no podemos descartar la posibilidad de un resultado positivo. Sería totalmente erróneo e irracional no considerar esta posibilidad. Se pueden hacer dos cosas. Supongo que una de ellas consiste en que tenga éxito la persuasión y la ilustración empírica.

—*¿A qué se refiere?*

—Se lo explicaré. Veamos el caso de los nazis. La gente pensó que estaban locos. Yo no lo creo. Sin duda eran perversos, pero ¿de verdad estaban locos? Supongamos que crees que existen criaturas que pueden ser definidas como subhumanas, *Untermenschen*, y que poseen determinadas características a consecuencia de las cuales corroen tu cultura como termitas,

y destrozan todo aquello que valoras, respetas y amas, en particular las cualidades germánicas de los alemanes. Entonces, se sigue que de alguna manera esas personas deben ser eliminadas de tu sistema, bien mediante la emigración, forzándolas a irse, o bien, si eso no es factible, mediante el exterminio. Pero todo eso se basa en una concepción empíricamente falsa de lo que significa ser subhumano, se basa en una idea monstruosa y refutable. Tú decides quién es subhumano, y que los judíos lo son, y que debido a ello deben ser eliminados. Pero ¿qué hacen los judíos, o qué se piensa erróneamente que hacen o son, para que la vida de la mayoría de los alemanes resulte intolerable? E, incluso suponiendo que eso es un obstáculo para la conservación de lo germánico, ¿tienen los alemanes derecho a expulsar a los judíos? ¿Puede una sociedad liberal expulsar a los inconformistas simplemente porque le molestan? Pues bien, es en ese sentido en el que pienso que el conocimiento, el simple y llano conocimiento empírico de los hechos, por así decirlo, tal como nos enseñó la Ilustración, modifica la intolerancia —no siempre, pero lo hace—. Si te encuentras con intolerantes para quienes todo esto no significa nada, con completos fanáticos, entonces siempre puedes pensar que la persuasión, el intento de mostrarles lo mucho que pisotean a otros o cuánto sufrimiento causan, tal vez conmueva a algunos. Al fin y al cabo, hay casos de fanáticos convertidos, casos de nazis arrepentidos de haber sido nazis por haber estado equivocados. Pero, en general, reconozco que no albergo grandes esperanzas de curar a los intolerantes. En cualquier caso, se puede, y se debe, refrenarlos por la fuerza.

—*Volviendo al caso de Israel, ¿piensa usted que ha habido señales de una ilustración empírica?*

—Muy pocas. No creo que los palestinos piensen que los judíos son inhumanos, ni viceversa. Pero es muy comprensible que cada una de las partes piense que no puede llevar una vida libre en una sociedad integrada si los otros están presentes en gran número, y, por tanto, este no es en general un caso de simple y llana intolerancia. Algunos judíos son fanáticos, al igual que algunos árabes. Es propio de un fanático afirmar que el Señor dijo que te pertenece cada pulgada del suelo de Judea y Samaria, y que no se debe permitir que ningún extranjero pise el suelo sagrado. Eso es fanatismo. El conocimiento, la justicia rawlsiana, no lo remediará.

—*La propia situación no fomenta la ilustración empírica.*

—No, porque a dos pueblos de origen distinto y de culturas muy diferentes se les hace muy difícil vivir juntos en paz y armonía. Lo mismo

ocurre en otros países. En el siglo XIX solíamos pensar que era deseable tener sociedades multiculturales porque la diversidad era algo bueno, que gente muy distinta podía convivir en paz. Y entonces llegó la agitación de los franco-canadienses, los flamencos en Bélgica, los vascos en España, los corsos, bretones, tamiles, irlandeses, judíos y árabes, georgianos y armenios, habitantes de Nagorno Karabaj e indios y paquistaníes. Demasiada diversidad en la unidad.

—*Resulta llamativo que en situaciones de conflicto como esas, ya sea en Sudáfrica o en Israel, entre los creyentes de un tipo u otro, el término liberalismo suele tener connotaciones muy negativas, tiende a usarse como una palabra que hace referencia a aquellos que intentan imponernos una ideología.*

—Porque diluye aquello que más nos importa, aquello que nos parece esencial para nuestra vida. Somos alemanes, vivimos para ser alemanes, y el liberalismo nos dice que los franceses son igual de buenos que nosotros. Imposible.

—*Bien, ¿cómo responde usted a ello?*

—*¿A qué se refiere?*

—*A la objeción que plantean los propios agentes del drama del que estamos hablando. Cuando un nacionalista le dice cosas de ese tipo a un liberal, ¿qué responde este?*

—*¿Quiere usted decir cuando los liberales son el enemigo?*

—*Eso es.*

—*¿Porqué son el enemigo?, ¿porque minan o destruyen los valores en los que creemos?*

—*Sí, los liberales a menudo afirman... bueno, no me lo imagino a usted haciéndolo... muchos liberales hoy en día afirman ser de algún modo neutrales o imparciales.*

—*¿Con respecto a los valores?*

—*Sí, con respecto a los valores morales en conflicto.*

—Bueno, podemos ser neutrales, a menos que nos veamos forzados a renegar de un valor u otro. Ante los valores de los otros podemos adoptar una

posición al margen perfectamente tranquila, dejar que luchen entre ellos y lavarnos las manos.

—*Entonces, no piensa que los liberales estén comprometidos con la neutralidad.*

—Desde luego que no. Cualquier cosa menos eso. Los liberales están comprometidos con la creación de una sociedad en la que el mayor número posible de personas pueda llevar una vida libre, una vida en la que dichas personas puedan desarrollar sus potencialidades, tantas como sea posible, a condición de que no aborten las de los demás. Esto es exactamente lo que decía John Stuart Mill.

—*Naturalmente, algunas de esas potencialidades son más bien dañinas y molestas.*

—Bien, en ese caso deberían darse las concesiones mutuas. Usted me pregunta qué hacer con los fanáticos: ni colgarlos ni fusilarlos, excepto en caso de necesidad. Quizás hagamos eso en una guerra o una revolución, pero si, en circunstancias ordinarias de convivencia pacífica, los fanáticos se convierten en un peligro, como ocurrió por ejemplo con los fascistas y los comunistas, entonces debo hacerme a mí mismo la vieja, muy vieja pregunta: «¿Cuántas personas así puede soportar una sociedad liberal?, ¿hasta qué punto son peligrosas?, ¿en qué medida ponen en peligro la sociedad libre y tolerante en la que vivo?». Si considero que el riesgo es excesivo, debo adoptar medidas contra ellas. Tal vez tenga que privarlas del derecho al voto, proteger la tolerancia, impedir la opresión, o bien expulsarlas o controlarlas de alguna forma más bien poco amistosa. Eso podría ocurrir. Si hay demasiados fascistas, debemos tomar medidas. Y también debemos hacerlo para impedir un golpe de Estado comunista.

—*Pero ¿por qué la tolerancia?*

—Porque todos los fines humanos son fines. La cuestión es que jamás he conseguido entender la noción de fines racionales. Comprendo que hay medios racionales, por supuesto, pero ese es otro asunto. Veamos el concepto de *racionalidad*. ¿Qué es tal cosa? Pues bien, la racionalidad consiste en la capacidad de generalizar, algo de lo que carecen las bestias salvajes. Como dijo Locke, «Las bestias no hacen abstracciones». La racionalidad es la capacidad de seguir los argumentos lógicos, de ser coherentes, de saber qué medios conducen a qué fines (eso es el conocimiento empírico). Es la capacidad de considerar necesario dar las razones de lo que hacemos, lo cual

quiere decir en último término dar las razones de nuestros fines, razones que luego examinamos para ver si realmente se trata de fines cuya búsqueda nos parece justificada, sobre todo teniendo en cuenta que eso podría significar renunciar a otros fines. Todo esto es racional, y lo comprendo, pero me resulta ininteligible la idea de un fin racional del que todo el mundo habla, un objetivo racional que es un concepto filosófico bien conocido, pues existe desde los días de Platón. A mi juicio, los fines son fines, la gente persigue lo que persigue, y, como ya he dicho, no existe una variedad infinita, sino un número limitado.

—Sin embargo, usted piensa que algunos fines son humanamente inteligibles y otros no.

—Bueno, si no son humanamente inteligibles no son fines.

—Pero, entre los que son humanamente inteligibles, ¿incluiría los fines sádicos, los fines que de hecho implican infligir sufrimiento?

—Sí, y he de decir que los psicólogos me cuentan que los fines sádicos no son realmente lo que la gente persigue, ya que el deseo de infligir dolor surge de ciertos traumas sufridos en la niñez o de cosas similares. Ese deseo no explica lo que realmente se busca. Sea como fuere, opino que el sadismo pisotea los derechos de demasiadas personas y las priva de vidas libres y satisfactorias. Por tanto, me gustaría reducirlo o eliminarlo.

—Pero las vidas satisfactorias pueden ser vidas en las que se da satisfacción a los fines sádicos.

—Por supuesto. En ese caso, debo adoptar la visión del grupo como un todo, y preguntarme cuántas personas pisotean a cuántas otras. Si los que atropellan a los demás son pocos, y no lo hacen con demasiada libertad, entonces lo acepto como un defecto social inevitable.

—Yo diría que detrás de esto hay una especie de respeto kantiano no solo por las personas sino también por sus fines.

—Sin duda. Yo considero los fines en sí mismos, y eso es una noción kantiana, pero Kant pensaba que podemos descubrir qué son estos fines mediante algún tipo de ojo mágico llamado Razón. Yo no lo creo posible. Pienso que la gente puede tener fines que me horrorizan, fines contra los que la razón es impotente.

—Pero usted cree que también esos deberían ser respetados.

—No, no lo hago.

—¿Por qué no?

—Si causan demasiado sufrimiento, o privan demasiado a los demás de sus derechos, entonces deben ser controlados, y tal vez eliminados, sobre todo si podemos hacerlo con medios pacíficos, mediante la persuasión. Pero si esto falla, la coacción podría estar justificada.

—¿Piensa que el fenómeno del pluralismo cultural —me refiero a la coexistencia de diferentes estilos de vida en la sociedad contemporánea— se está volviendo más complejo, es decir, que la diversidad moral y la complejidad moral se están volviendo más problemáticas y que el liberalismo se enfrenta hoy a problemas más difíciles que los de antes?

—Sí, pero no se trata de una situación desesperada. Las culturas occidentales tienen mucho en común. A veces se exagera la ausencia de un terreno común. Un gran número de personas cree, más o menos, en el mismo tipo de cosas. Una cantidad mayor de personas, en más países y en más épocas, acepta más valores comunes de lo que solemos creer.

—¿Cree, entonces, que se ha exagerado enormemente el asunto de la diversidad moral?

—En Occidente, sí. Las creencias de otras partes del mundo no se han tenido muy en cuenta. Desconozco en qué creían los chinos, los indios o los japoneses. Ni sus creencias ni, qué sé yo, las de los hotentotes han preocupado seriamente a los occidentales. Tal vez algunos de sus valores sean totalmente opuestos a los de Occidente, pero no todos, de ninguna manera. En cualquier caso, ahora el mundo es uno. Por tanto, el conflicto puede crecer, agravarse.

—Así que se ha convertido en algo intrínseco a nuestra propia sociedad.

—No necesariamente. Se ha vuelto intrínseco para nosotros solo en el sentido de que hemos tomado conciencia de la necesidad de tener un mundo común, de alcanzar algún tipo de acuerdo.

—Pero ¿no cree que ambas cosas son ciertas, que tenemos un problema externo y otro interno? Me refiero a que hoy, por un lado, tenemos la sensación de vivir en un mundo común, pero, por otro lado, nuestras propias sociedades se enfrentan a nuevos problemas debido a las migraciones y al movimiento general de las personas.

—Los problemas no son mayores que antes.

—*¿Cree que no?*

—Quienes emigran a Occidente tienden a tener valores no muy distintos a los de los pueblos en los que se integran.

—*Entonces, ¿se asimilan con más facilidad?*

—¿En qué tipo de inmigrantes piensa usted? Los europeos del Este que emigraron a América en 1890 tenían ciertamente mucho en común con los VTASP^[9]. Aquellos eran despreciados socialmente por estos, pero ambos estaban en contra del asesinato y apreciaban a sus hijos. Ambos amaban la vida y la libertad, y aspiraban a una felicidad muy similar.

—*Pero ¿los asiáticos y los africanos que han llegado a Occidente están preparados para la asimilación?*

—Puede que no. Quizás esos otros tipos de inmigrantes se hayan convertido en un problema ahora, pero no representaban un problema, en el sentido que usted le da al término, durante el siglo XIX. Por aquel entonces la mayoría de ellos no era tan distinta a los habitantes de los pueblos en los que se integraban; los campesinos pobres de Sicilia no eran tan diferentes a los bostonianos.

—*¿No cree que ahora es distinto?*

—Sí, porque han colisionado culturas que se desarrollaron sin mantener contacto entre ellas.

—*A eso me refería.*

—Se trata de un serio problema. Depositamos nuestras esperanzas en la asimilación, no en una asimilación completa, porque nos gusta la variedad, pero necesitamos cierto grado de dicha asimilación para no generar injusticia, crueldad y sufrimiento.

—*Eso es interesante: usted piensa que el liberalismo del que es partidario está comprometido con la asimilación.*

—Con cierto grado de asimilación de los extranjeros, de los verdaderos extranjeros, sí, pero no con la asimilación de personas que han vivido juntas durante mucho tiempo, y que podrían tener diferentes puntos de vista.

—*Entonces, ¿piensa que el liberalismo, en este sentido, es fundamentalmente europeo, u occidental?*

—Sin duda fue inventado en Europa.

—*Desde el punto de vista histórico, por supuesto. Pero me refiero a si en la actualidad es un principio esencialmente occidental.*

—Sí, me temo que no encontraremos mucho liberalismo en Corea. Incluso dudo que haya mucho en América Latina. Creo que el liberalismo es esencialmente una convicción de personas que durante mucho tiempo han convivido en relativa paz en el mismo territorio. Se trata de un invento inglés. Los ingleses no han sufrido invasiones desde hace mucho tiempo; por eso pueden permitirse alabar esas virtudes. Imagino que si estás continuamente expuesto a los pogromos, serás más escéptico con respecto a la posibilidad del liberalismo.

—*¿Qué perspectivas le ve usted en Europa del Este?*

—Bueno, a pesar de llamarme como el profeta, no soy tal cosa. Creo que habrá problemas, sobre todo a muy corto plazo. La Unión Soviética está plagada de verdaderos conflictos raciales y culturales que previamente fueron suprimidos tanto por el régimen zarista como por el comunista. No creo en la autodeterminación total; pienso que dicha autodeterminación tiene sus límites si pisotea demasiado los derechos humanos, y eso puede ocurrir.

—*Desde luego, es muy posible. ¿Cree usted que alguno de estos movimientos nacionalistas en la Unión Soviética ofrece perspectivas de una solución de tipo liberal o relativamente compatible con la libertad?*

—Quién sabe. Tal vez en los Estados bálticos, que se parecen más a Occidente que otras partes de la Unión Soviética. Aunque, por supuesto, conviene no olvidar que en dichos Estados bálticos mucha gente cooperó con los nazis a la hora de exterminar a los judíos. No cabe la menor duda al respecto, por lo que no podemos decir que sean especialmente liberales. Ahora bien, diría que, como resultado de lo que les ha ocurrido, podrían retornar con relativa facilidad al estatus que tenían entre 1919 y 1939, que fue considerablemente liberal hasta mediados de los años treinta, cuando la dictadura asomó en Letonia y, según me cuentan, también en Lituania, aunque en menor medida. En cuanto a Estonia, liquidó a su propio partido fascista. El pueblo estonio mostró una conducta virtuosa. En mi opinión, son gentes liberales, tienen un pasado liberal que podrían recuperar. Pero no ocurre lo mismo con otros.

—*Por ejemplo, Rumania.*

—Desde luego. El liberalismo nunca se ha asentado allí, ni tampoco en la propia Rusia. Esta únicamente fue liberal entre febrero y noviembre de 1917. Hay quienes piensan que Rusia era una autocracia en la que el liberalismo siempre fue muy débil y que, por tanto, era muy difícil que se pasara del zarismo a algún tipo de liberalismo constitucional al estilo de Occidente. No comparto esa visión. La historia nos muestra que en las décadas de 1880 y 1890 el número de genuinos liberales, en el sentido occidental, era mucho mayor de lo que se suele admitir: médicos, abogados, agrónomos, ingenieros, escritores y profesores tendían a comprender y mostrar un gran respeto por los valores occidentales. Por tanto, la idea de que Rusia debía pasar inevitablemente de un despotismo a otro (como Maistre predijo una vez) es falsa. Si Lenin se hubiese visto debilitado por algún imprevisto en abril de 1917, no habría tenido lugar la revolución bolchevique. Tal vez podría haber estallado una guerra civil entre la izquierda y la derecha, y quizás la derecha habría ganado, en cuyo caso tal vez Rusia no habría sido un país liberal, pero sí menos despótico de lo que resultó ser, algo así como la Yugoslavia del rey Alejandro I; o podría haber ganado la izquierda, y en ese caso tal vez habríamos contemplado un Estado liberal más bien inestable. Sea como fuere, no era inevitable que ocurriese lo que realmente ocurrió».

—*Estoy de acuerdo con usted.*

—No existían factores objetivos que lo hiciesen siquiera probable. E. H. Carr se equivoca por completo.

LA IZQUIERDA HOY

—Ha dicho algo sin duda interesante al comentar que, si la izquierda hubiese ganado, Rusia podría haber tenido un Estado liberal. ¿Piensa que el liberalismo es esencialmente la izquierda, o, dicho de otro modo, que desde el punto de vista histórico estuvo y está ligado a la izquierda?

—En cierto sentido, sí. La izquierda se habría opuesto al poder estatal centralizado, pero, claro está, la izquierda de nuestros días también puede ser enormemente fanática; ahí reside la gran dificultad cuando utilizamos el término izquierda. En la Rusia actual a los estalinistas se les considera la derecha, mientras que los partidarios de Sájarov son vistos como la izquierda. En ese sentido, el liberalismo es indudablemente la izquierda del centro.

—Bien, entonces en nuestros días existe una gran confusión sobre el asunto.

—Así es. Pero si retomamos el viejo uso de los términos izquierda y derecha, el que se hacía en el siglo XIX, entonces yo diría que sí, que el liberalismo está ligado a la izquierda, porque ambos recelaban del poder excesivo de la autoridad, se oponían a dicho poder, que descansaba en la tradición, los valores irracionales y la fuerza. Esto último es lo que definía a la derecha. Por tanto, la oposición a ello en favor de la tolerancia de los valores humanos estaba necesariamente asociada a la izquierda. Los bolcheviques fueron mucho más allá de cualquier cosa llamada izquierda hasta entonces.

—¿Y por qué piensa que ya no podemos usar estos términos?

—Bien, simplemente porque la Unión Soviética ha hecho inservible esa terminología. Permítame que le haga una pregunta.

—Adelante.

—En su opinión, ¿que es lo que ha privado al mundo de todo tipo de líderes de izquierda respetados? Le explicaré a qué me refiero. Podríamos

decir que lo que llamamos «izquierda» comenzó en París, o en Francia, a principios del siglo XVIII. Voltaire fue realmente el fundador de lo que podríamos definir como oposición a la Iglesia y a la autoridad arbitraria del rey, y como defensa de la tolerancia, la razón, la ciencia y la idea del *vive y deja vivir*. El pensador francés odiaba la Biblia, veía en ella la intolerancia; estaba en contra del cristianismo porque lo consideraba irracional e intolerante. Tenía respeto por una China imaginaria, pero no por los bárbaros que había entremedias.

—*No le gustaban mucho los judíos.*

—Desde luego que no. En parte porque, al fin y al cabo, era antisemita como la mayoría de sus contemporáneos, y en parte porque consideraba que los judíos eran los responsables de la horrible cristiandad. Fue un líder, de tipo liberal. Era seguido por los enciclopedistas, quienes representaban la oposición natural a lo que podríamos llamar gobierno autoritario. Tras ellos vino la Revolución francesa, que se volvió autoritaria bajo el Terror, pero no duró mucho. Después llegó Napoleón, quien no era irracional, sino en cierto modo progresista, y tras él nos encontramos con la Restauración. Entonces, después de años de actividad clandestina, de conspiraciones de todo tipo, asoman en París los movimientos radicales de las décadas de 1830 y 1840. La ciudad era un refugio para revolucionarios. Allí estaban todos: Bakunin, Marx, Louis Blanc, Blanqui, Herzen, Proudhon, Heine, George Sand, Leroux, y todos peleando entre ellos. Entonces llega 1848, y después —hablo únicamente de Francia, y en concreto de París— Napoleón III se hace con el poder, momento en el que Víctor Hugo y Michelet prefieren partir al exilio antes que soportar al tirano. Después, en 1871, llega la Comuna, y tras ella nos encontramos con al menos dos o tres partidos socialistas: los marxistas, los seguidores de Jean Allemane o posibilistas y otros. Luego, el caso Dreyfus, el auge del anticlericalismo y el antiautoritarismo. Más tarde, la Primera Guerra Mundial, básicamente la lucha contra un Estado autoritario por parte de gentes que se consideraban liberales. Tras ello, llega el Partido Comunista francés, una fuerza que será poderosa más o menos hasta 1970, Añadamos también *les événements* de 1968. ¿Y después qué? Nómbrame a unas cuantas figuras de izquierda.

—*Foucault.*

—No, no, no me refiero a eso. Imagine que soy un joven que defiende a los pobres y esta en contra de los ricos. Odio el capitalismo, quiero igualdad social y justicia. Defiendo el tipo de ideales que durante dos siglos la

izquierda tuvo o afirmó tener. ¿Quién es entonces mi líder? Foucault no sirve como respuesta, pues no tenía ningún programa político. Durante veintidós años no ha habido nadie.

—Bueno, en París tuvieron durante un tiempo a Althusser y a diversos marxistas, pero básicamente tiene usted razón. Se han agotado los suministros.

—Lo que ocurre es que la Unión Soviética socavó todo el asunto.

—Iba a decir exactamente lo mismo.

—Así es.

—Pienso que se produjo una disolución avant la lettre, antes del colapso definitivo de 1989.

—¿Dónde hay ahora una izquierda activa? Tal vez en Latinoamérica, porque allí están oprimidos, y la izquierda se opone a la opresión; quizás en Corea, hasta donde yo sé. Hace cincuenta años, cuando era joven, había en Inglaterra líderes de izquierda: Harold Laski, Cole, Tawney, John Strachey, Victor Gollancz. ¿Dónde están ahora? *Où sont les neiges d'antan?*^[10] Es la primera vez que ocurre algo así en los últimos dos siglos y medio. Yo admiraba a Tawney, a Cole e incluso, equivocadamente, a los Webb, a Shaw, Wells, aunque jamás a Laski. Pero ¿qué ha pasado? ¿Dónde están los sartreanos?

—Totalmente cierto. Pero ha habido ciclos, se han producido olas.

—Que siempre han tenido líderes, aunque estos se hallasen en el exilio.

—Pero ¿por qué me ha preguntado por los líderes?

—La gente admira a quienes tienen ideas atractivas, a eso me refiero cuando hablo de líderes.

—¿Se refiere a quienes engendran ideas?

—O a quienes las sostienen, con eso es suficiente, siempre y cuando las expresen con la elocuencia y la fuerza necesarias para que la gente les siga.

—Pero ya sabe a qué me refería cuando le preguntaba por su mención a los líderes: eso parece insinuar que el líder individual es la clave.

—Sí, por supuesto. Lo que quiero decir es que, cuando a un joven le preguntan qué es lo que le atrae, responde: «Bueno, el tipo de cosas que X, Y

o Z predicar de forma tan enérgica y convincente». Durante dos siglos y medio, los jóvenes tuvieron la posibilidad de decir eso.

—*Entonces, en este sentido, el individuo marca una diferencia significativa en el movimiento de la historia, en el cambio histórico.*

—Bueno, siempre he sostenido eso. En los momentos críticos, el individuo puede tener una importancia crucial en el curso de la historia. Ciertamente, así lo veo yo. No creo en absoluto en una teoría sociológica de la historia. Existen, por supuesto, fuerzas impersonales que nos moldean. ¿Quién soy yo para negarlo? Ahora bien, en los momentos críticos el individuo puede marcar una gran diferencia.

—*Pero cuando usted me pregunta por la izquierda y por su futuro, cuando me pregunta por los líderes, está hablando de ideas, de individuos que tienen ideas que marcan la diferencia.*

—Sí, sí, por supuesto. El socialismo fue creado por líderes socialistas.

—*Pero ¿no fueron las ideas de Lenin las que marcaron la verdadera diferencia?*

—Sin duda. Lenin las expuso con un fanatismo extremo, aunque no fueran suyas. Podríamos decir que las tomó prestadas de Marx, de Chernyshevski o de cualquier otro, pero sin duda se trataba de ideas, y él las escribió, y sus seguidores las siguieron y obedecieron servilmente.

—*¿Fueron importantes las ideas de Stalin?*

—Bueno, publicó algunos libros, aunque no está claro que los escribiera él. Supongo que hubo ideas estalinistas, pero no tuvieron gran importancia. Oficialmente, pretendían ser en su conjunto un desarrollo de las ideas de Lenin.

—*Me ha pedido hace un momento que nombrase a algún pensador de izquierdas actual, y yo, de forma más bien provocativa, he mencionado a Foucault.*

—Bueno, supongo que Foucault es un pensador de izquierdas, pero la idea de que el lenguaje en sí mismo puede ejercer una función despótica y es un producto de la diferenciación de clases y de la lucha de clases no me parece muy plausible. Él sin duda creía eso.

—*Pero usted me preguntaba, en cierto sentido, por pensadores que son líderes seguidos por los jóvenes.*

—Líderes a los que los jóvenes podrían seguir.

—*De acuerdo, imaginemos que en lugar de Foucault hubiese dicho Václav Havel.*

—Bueno, Havel es una persona muy noble, pero sus ideas no difieren mucho de las de Masaryk.

—*Imaginemos pues que he dicho Masaryk.*

—Me temo que está muerto. En cuanto a Havel, es un hombre de acción honorable y liberal.

—*Pero usted ha dicho que lo relevante no es la generación de ideas, sino su sostenimiento.*

—Cierto.

—*Y Havel representa sin duda un conjunto de ideas...*

—En efecto, pero no es de Havel de quien quiero hablar. No he llegado a conocerlo en persona, pero lo admiro enormemente.

—*Yo también.*

—Me refiero a que no creo que exista un conjunto de ideas que se le puedan atribuir a él de la forma en que podrían atribuírsele, por ejemplo, al profesor Laski. Es decir, ¿qué defiende Havel? Es una especie de liberal de izquierdas.

—*Sí, y de un tipo muy moralista.*

—Ciertamente, algo muy común. Pero no existe una doctrina Havel, o una práctica Havel, que podamos identificar de forma clara.

—*Bueno, no tiene una teoría del diseño institucional.*

—Ni siquiera una teoría.

—*Pero sí podemos hablar de una moral política.*

—En cualquier caso, Havel no es un ejemplo concreto de una línea política identificable y resumible de alguna manera. Ahora bien, es un liberal de izquierdas muy atrayente, como pensador y como hombre de acción.

—*Un actor político muy relevante.*

—Por supuesto. Al igual que Lech Walesa.

—¿Diría usted que representan algo que podría ser descrito como la izquierda de esa parte de Europa?

—Así es.

—Aunque algunos dicen que, en esa parte de Europa, la distinción entre izquierda y derecha ya no tiene sentido.

—Eso es un disparate. Todos conocemos la diferencia entre Havel y la señora Thatcher. Cuando le pregunté a Sájarov si pertenecía a algún partido, me dijo que sí, que pertenecía al Partido Comunista. «¿Qué clase de partido comunista?», pregunté. «El de 1917», respondió él. «¿Qué significa eso?». «Las fábricas para los obreros, y las tierras para los campesinos». Entonces, le pregunté quiénes eran las personas de Occidente a las que más admiraba, y tanto él como su mujer contestaron: «Sin ninguna duda, Reagan y la señora Thatcher». Entiendo perfectamente qué querían decir. Miraban a través del comunismo, de Rusia, de la Unión Soviética, del Imperio del Mal. Sájarov estaba en contra de Gorbachov, lo veía como una traición a la democracia. No creía en el principio de un hombre, un voto. Para su mujer y él, Reagan y Thatcher representaban una fuerza contraria a todo lo que ese matrimonio odiaba.

—En cualquier caso, por retomar la pregunta que usted me hacía, es cierto que se ha producido una disolución masiva, un colapso masivo de la izquierda en Europa Occidental.

—A mi juicio, el problema reside en que la izquierda se comprometió, en diversos grados, con la Unión Soviética. Pensaron: «Tal vez ese régimen ha cometido errores, crímenes, monstruosidades, pero, de todas formas, es lo mejor que tenemos. De alguna manera, va en la dirección correcta».

—Pero no todo el mundo en la izquierda decía eso.

—Por supuesto que no, pero me refiero a que personas bastante honradas intentaron convencerse a sí mismas de que aquello era un modelo de socialismo; aunque se cometían errores y tenía lugar la crueldad, aquello era en última instancia mejor que el capitalismo.

—Y, por supuesto, eso es especialmente cierto en lo que respecta a París, donde antes ha comenzado usted su historia sobre la izquierda.

—Sin duda.

—Pero no creo que este sea el final de la historia.

—Nada es jamás el final de historia alguna, pero lo que le pregunto es: ¿ahora, qué?, ¿qué pasará?

—Bueno, en mi opinión lo que tenemos ahora es un montón de fragmentos. Al igual que usted, pienso que se ha hecho más difícil emplear el término izquierda. Creo que la distinción izquierda-derecha es complicada en parte porque las diversas causas que la izquierda ha defendido se han fragmentado y dispersado. Tenemos el medio ambiente, el movimiento femenino, el pacifista, el antirracista y otros movimientos sociales. En el pasado, todos ellos estaban unidos por algún tipo de programa general, por alguna forma de lucha común por un proyecto de igualdad.

—Eso todavía existe. ¿Qué hay de los movimientos feministas y ecologistas?

—No se ven necesariamente a sí mismos como parte del mismo movimiento. Esa es la cuestión.

—Bueno, lo son. Probablemente todos están en contra de la desigualdad, en contra de la coacción innecesaria...

—Pero mi respuesta a su pregunta es que pienso que, hasta hace poco, la izquierda podía creer en un proyecto general, un proyecto en el que diferentes campañas, por ejemplo a favor de mayor igualdad para las mujeres o de aliviar la opresión de clase, podían ser vistas como parte de una larga historia en la que había un proyecto general con el que todo el mundo se sentía comprometido. Creo que la gente ya no puede seguir creyendo en ello.

—No, pero tal vez si te fijas en ellos puedas ver bastante terreno común, bastantes movimientos generales de oposición y de tipo no autoritario.

—Sí, bien podrían tener cosas en común que permiten afirmar que, quizás, todos ellos son parte de la izquierda.

—Pero ellos mismos no lo sienten así.

—Exacto.

—Bueno, podría aparecer alguien que los una. Todavía está por llegar.

—Creo que la clave no reside en una persona, sino en que haya una idea adecuada.

—En cualquier caso, podríamos decir que, cuando menos, todos están en contra de las grandes desigualdades, en contra del capitalismo.

—No, verás, no es que la izquierda haya sido siempre marxista, que siempre se haya opuesto a un conjunto particular de enemigos.

—En el siglo XIX, el marxismo era un sistema minucioso que cubría todos los aspectos de la vida y el pensamiento, pero por entonces se trataba tan solo de una secta.

—Pero en ese siglo tenemos la historia liberal.

—Y también la historia socialista.

—Sí, ambas. Las dos ligadas en una especie de historia general.

—El marxismo solo se convirtió en un punto de referencia cuando se creó la Unión Soviética.

—Estoy totalmente de acuerdo, pero de todas formas lo que, hasta hace poco, tenían en común los siglos XIX y XX era la idea misma de una historia general, la idea de que la historia se movía en determinada dirección.

—Oh, sí, ciertamente. La historia como drama.

—Pero no solo era eso. Era también la idea de que la superación de las desigualdades consistía en un proceso en el que, una vez vencido un tipo de desigualdad, pasabas al siguiente.

—Era un relato determinista de un drama en muchos actos.

—Así es.

—Que finalmente conduciría al paraíso.

—Bueno, no hay por qué añadir esa última parte.

—Pero en eso consiste el progreso.

—Se puede ser escéptico con respecto al paraíso. Veamos un ejemplo inglés. Puedes ser alguien como Thomas H. Marshall, o incluso Richard Titmuss o R. H. Tawney. Tal vez no eres muy utopista, quizás no tengas una visión muy elevada del futuro, pero aun así puedes creer, como T. H. Marshall, que primero se obtuvieron los derechos civiles y después se pasó a los derechos sociales y económicos, es decir, que se trata de una historia de un progreso gradual.

—¿Hacia qué?

—Hacia algo como el Estado de bienestar.

—Vale, de acuerdo, eso es un paraíso, o algo por el estilo, pero seguramente no es el fin de la historia.

—*Por supuesto.*

—Pero la cuestión es que se creía que el paraíso era inevitable, o que se podía construir.

—*Sí, lo uno o lo otro. Ahora bien, para intentar responder a su pregunta, pienso que ahora la gente —incluso aquella a la que todavía podríamos querer ubicar en la izquierda— ha perdido esa creencia.*

—Si lo que dice es cierto, lo lamento profundamente. Usted me ha preguntado en qué creo. Pues bien, creo en el Estado de bienestar. Eso es exactamente aquello en lo que creo, creo en el *New Deal*. Esas son, a grandes rasgos, mis creencias. Si usted me dice que eso ha quedado obsoleto...

—*No, no he dicho eso.*

—Pero dice que mucha gente lo ve así.

—*Parte del problema reside en que hemos alcanzado el Estado de bienestar. Es decir, si bien es cierto que en este país dicho Estado ha sido desmantelado hasta cierto punto en los últimos años, se trata de todas formas de un destino que ha sido alcanzado, así que la cuestión es: ¿ahora qué, cuál es nuestro próximo destino?*

—Desde luego, esa es la cuestión. Y la respuesta, claro está, consiste en que ahora toca eliminar otras formas de miseria y desigualdad.

—*Pero nos encontramos con feministas, ecologistas, antirracistas y diversos movimientos y grupos que, si bien tienen como objetivo la supresión de determinadas desigualdades, no se ven a sí mismos como parte de un proyecto general.*

—Y, sin embargo, quienes son partidarios de la desigualdad sí los ven de ese modo.

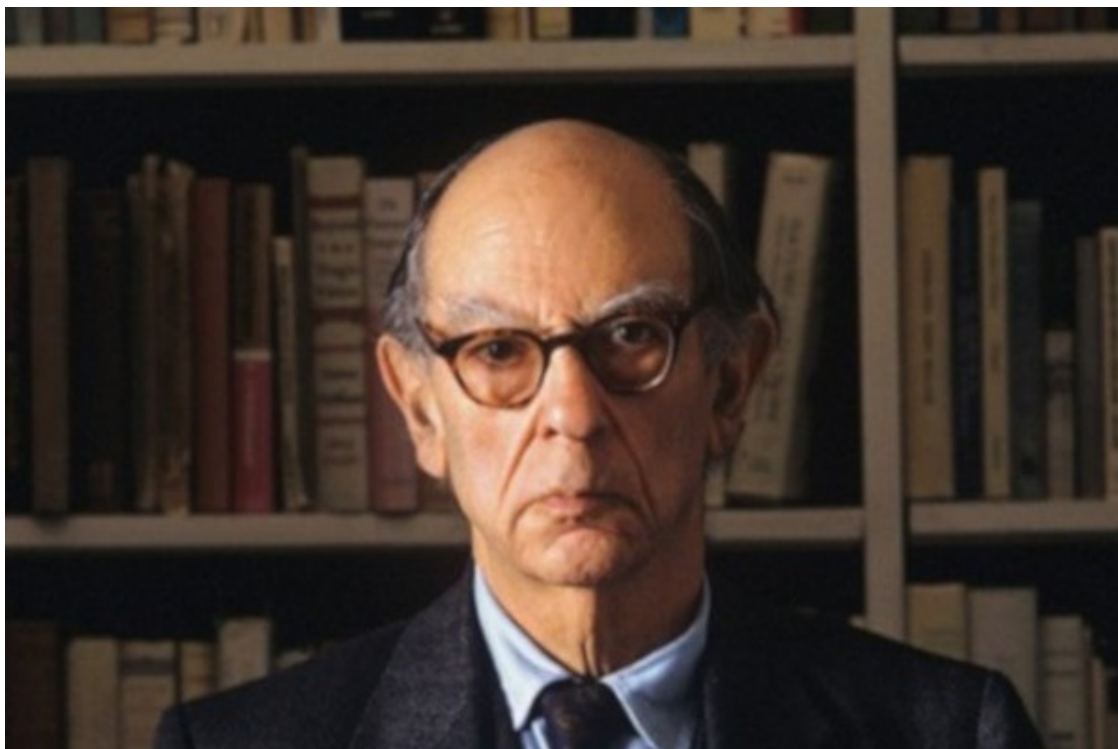
—*Cierto, lo hacen. Y son capaces de identificar a la izquierda sin dificultad.*

—Bueno, pues permítame que le diga que esto siempre ha pasado. Primero aparece un movimiento en favor de algo, y entonces los hijos consiguen lo que querían sus padres, después los nietos se cansan de ello, porque ya lo tienen, y entonces la otra parte, que nunca estuvo a favor de aquello, parece más seductora porque se opone, y cuando consigue lo que

desea también se cansa de ello, y así es como progresamos, o quizás no se trata de progreso, y sería mejor decir que así nos movemos.

—*Pero permítame hacerle la última pregunta: ¿a qué cree usted que se debe que sea la derecha neoconservadora la que lanza ahora la ofensiva ideológica?*

—A que la otra parte está aburrida, ha perdido empuje. La derecha siempre ha existido, pero en las últimas décadas se encontraba más bien desanimada, no podía hacer gran cosa. El colapso de la Unión Soviética ha contribuido a estimularla. Ahora pueden pavonearse mientras dicen: «¡Vosotros, pobres estúpidos!». Y, hasta ahí, los reaccionarios a los que usted y yo nos oponemos, ay, tienen razón, pero sus días también tocarán a su fin. ¿Y entonces?



ISAIAH BERLIN (Riga, Letonia, 1909, Oxford, Reino Unido, 1997), politólogo e historiador de las ideas; está considerado como uno de los principales pensadores liberales del siglo xx. Hijo de un comerciante en maderas emigrado a Inglaterra, que era descendiente putativo de quien fue la cabeza «de una de las sectas más importantes de judíos hasídicos de Europa oriental, conocidos con el nombre de lubabich [...]» (Ignatieff, Isaiah Berlin. Su vida, 1999). Fue el primer judío en ser elegido para recibir una beca en el All Souls College de Oxford. Entre 1957 y 1967 fue Chichele Professor de Teoría Social y Política en la Universidad de Oxford. En 1967 ayudó a fundar el Wolfson College de Oxford, y se convirtió en su primer presidente. Recibió el título de Knight Bachelor en 1957 y la Orden de Mérito en 1971.

Fue presidente de la Academia Británica entre 1974 y 1978. Recibió también el Premio Jerusalén en 1979 por sus escritos sobre la libertad individual en la sociedad. Era un activista a favor de los derechos humanos. Su obra fue vasta pero dispersa, debido a que en su mayoría consiste en artículos y reseñas en revistas especializadas. Solo dos de las ahora numerosas recopilaciones de sus trabajos fueron editadas directamente por él: *Four Essays on Liberty* (1969) y *Vico and Herder* (1976). Su más famoso artículo, la conferencia inaugural como Chichele Professor de 1958, titulada *Two concepts of liberty*, ha sido de enorme influencia tanto en la teoría política contemporánea como

en la teoría liberal. En dicho artículo presenta la ya famosa distinción entre libertad positiva y libertad negativa.

Llegó a conocer personalmente a los poetas rusos Anna Ajmátova, Borís Pasternak y Joseph Brodsky. Proporcionó al dramaturgo británico Tom Stoppard el impulso para escribir la obra La costa de Utopía (*The Coast of Utopia*).

Notas

[1] Joseph Brodsky, «Isaiah Berlin: A Tribute», en Edna Ullmann-Margalit y Avishai Margalit (eds.), *Isaiah Berlin: A Celebration*, The Hogarth Press, Londres, 1991, pp. 211 y 214. <<

[2] Bernard Williams, «Introducción», en Isaiah Berlin, *Conceptos y categorías. Ensayos Filosóficos* (ed. Henry Hardy), The Hogarth Press, Londres, 1978, p. XII. <<

[3] Isaiah Berlin, «Nacionalismo: pasado olvidado y poder presente», en *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas* (ed. Henry Hardy), The Hogarth Press, Londres, pp. 348-349. <<

[4] Brodsky, *Isaiah Berlin: A Celebration*, p. 212. <<

[5] Isaiah Berlin, «La persecución del ideal», en *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas* (ed. Henry Hardy), John Murray Publishers, Londres, 1990, pp. 2-3. <<

[6] Isaiah Berlin, *Karl Marx. Su vida y su entorno*, 4.^a ed., Oxford University Press, Londres, 1978. <<

[7] Isaiah Berlin, *El mago del norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno* (ed. Henry Hardy), John Murray Publishers, Londres, 1993. <<

[8] Isaiah Berlin, «La persecución del ideal», en *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas* (ed. Henry Hardy), John Murray Publishers, Londres, 1990, p. 7. <<

[9] Isaiah Berlin, «Dos conceptos de libertad», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Oxford University Press, Londres, 1969, p. 167. <<

[10] Isaiah Berlin, «Giambattista Vico y la historia cultural», en *El fuste torcido de la humanidad*, pp. 64-65. <<

[11] Isaiah Berlin, «Joseph de Maistre y los orígenes del fascismo», en *El fuste torcido de la humanidad*, p. 161. <<

[12] Isaiah Berlin, «John Stuart Mill y los fines de la vida», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*. <<

[13] Isaiah Berlin, «Georges Sorel», en *Contra la corriente*. <<

[¹⁴] Id., «Georges Sorel», en *Contra la corriente*, p. 296. <<

[15] Brodsky, *Isaiah Berlin: A Celebration*, p. 212. <<

[16] Véase, por ejemplo, «La persecución del ideal», en *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas* (ed. Henry Hardy), John Murray Publishers, Londres, 1990, p. 19. <<

[17] Citado y traducido por Perry Anderson, «The Pluralism of Isaiah Berlín», en *A Zone of Engagement*, Verso, Londres, 1992, p. 234. <<

[18] Berlin, «John Stuart Mill y los fines de la vida», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, p. 182. <<

[19] Berlín, «John Stuart Mill y los fines de la vida», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, p. 205. <<

[20] Berlín, «John Stuart Mill y los fines de la vida», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, p. 192. <<

[21] Isaiah Berlin «Herzen y sus memorias», en *Contra la corriente*, p. 201. <<

[22] Isaiah Berlin «Herzen y sus memorias», en *Contra la corriente*, p. 196. <<

[23] Isaiah Berlin «Herzen y sus memorias», en *Contra la corriente*, p. 197. <<

[24] Isaiah Berlin «Herzen y sus memorias», en *Contra la corriente*, p. 208. <<

[25] Isaiah Berlin «Herzen y sus memorias», en *Contra la corriente*, p. 211. <<

[26] Isaiah Berlin «Herzen y sus memorias», en *Contra la corriente*, p. 206. <<

[27] R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, University Press of America, Lanham, 1972, cap. v. <<

[28] R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, University Press of America, Lanham, 1972, p. 48 <<

[29] Berlin, «La persecución del ideal», en *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas* (ed. Henry Hardy), John Murray Publishers, Londres, 1990, p. 8. <<

[30] Berlín, «La persecución del ideal», en *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas* (ed. Henry Hardy), John Murray Publishers, Londres, 1990, p. 17. <<

[31] Berlín, «La persecución del ideal», en *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas* (ed. Henry Hardy), John Murray Publishers, Londres, 1990, p. 6. <<

[32] Isaiah Berlin «La apoteosis de la voluntad romántica», en *El fuste torcido de la humanidad*, p. 211. <<

[33] Isaiah Berlin, «Dos conceptos de libertad», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Oxford University Press, Londres, 1969, p. 167. <<

[34] Isaiah Berlin, «Dos conceptos de libertad», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Oxford University Press, Londres, 1969, pp. 168, 169, 171-172. <<

[35] Isaiah Berlin, «La persecución del ideal», en *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas* (ed. Henry Hardy), John Murray Publishers, Londres, 1990, p. 8. <<

[36] Isaiah Berlin, «La originalidad de Maquiavelo», en *Contra la corriente*, p, 69. <<

[37] Isaiah Berlin, «La originalidad de Maquiavelo», en *Contra la corriente*, p, 74. <<

[38] Isaiah Berlin, «La contra-ilustración», en *Contra la corriente*, p. 6. <<

[39] Isaiah Berlin, «La contra-ilustración», en *Contra la corriente*, p. 12. <<

[40] Isaiah Berlin, «Montesquieu» en *Contra la corriente*, p. 159. <<

[41] Isaiah Berlin, «Hume y las fuentes del antirracionalismo alemán», en *Contra la corriente*, p. 186. <<

[42] Isaiah Berlin, «Joseph de Maistre y los orígenes del fascismo», en *El fuste torcido de la humanidad*, p. 106. <<

[43] Isaiah Berlin, «Joseph de Maistre y los orígenes del fascismo», en *El fuste torcido de la humanidad*, p. 150. <<

[44] Isaiah Berlin, «Joseph de Maistre y los orígenes del fascismo», en *El fuste torcido de la humanidad*, p. 158. <<

[45] Isaiah Berlin, «Joseph de Maistre y los orígenes del fascismo», en *El fuste torcido de la humanidad*, p. 166. <<

[46] Isaiah Berlin, «Joseph de Maistre y los orígenes del fascismo», en *El fuste torcido de la humanidad*, p. 112 y 132. <<

[47] Isaiah Berlin, «Joseph de Maistre y los orígenes del fascismo», en *El fuste torcido de la humanidad*, p. 166-167. <<

[48] Isaiah Berlin, «Georges Sorel», en *Contra la corriente*, pp. 302 y 332. <<

[49] Isaiah Berlin, «Georges Sorel», en *Contra la corriente*, pp. 302 y 332. <<

[50] Isaiah Berlin, «Georges Sorel», en *Contra la corriente*, pp. 302. <<

[51] Isaiah Berlin, «Georges Sorel», en *Contra la corriente*, pp. 299. <<

[52] Isaiah Berlin, «Georges Sorel», en *Contra la corriente*, pp. 229-330. <<

[53] Isaiah Berlin, «Georges Sorel», en *Contra la corriente*, pp. 316. <<

[54] Isaiah Berlin, *El mago del norte*, pp. 122-123. <<

[55] Isaiah Berlin, *El mago del norte*, pp. 115. <<

[56] Isaiah Berlin, *El mago del norte*, pp. 114. <<

[57] Isaiah Berlin, *El mago del norte*, pp. 125. <<

[58] Isaiah Berlin, *El mago del norte*, pp. 121-122. <<

[59] «Nacionalismo: pasado olvidado y poder presente», en *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas* (ed. Henry Hardy), The Hogarth Press, Londres, p, 333. <<

[60] «La persecución del ideal», en *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas* (ed. Henry Hardy), John Murray Publishers, Londres, 1990, p. 15. <<

[61] «La apoteosis de la voluntad romántica», en *El fuste torcido de la humanidad*, p. 208. <<

[62] «Introducción», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, p. LVIII. <<

[63] Bernard Williams, introducción a *Conceptos y categorías*, p. XVIII. <<

[64] Isaiah Berlin, «Herder y la Ilustración», en *Vico y Herder. Dos estudios sobre la historia de las ideas*, The Hogarth Press, Londres, 1976, p. 212. <<

[65] Isaiah Berlin, «Herder y la Ilustración», en *Vico y Herder. Dos estudios sobre la historia de las ideas*, The Hogarth Press, Londres, 1976, p. 212. <<

[66] Isaiah Berlin, «Herder y la Ilustración», en *Vico y Herder. Dos estudios sobre la historia de las ideas*, The Hogarth Press, Londres, 1976, p. 212. <<

[67] Isaiah Berlin, «Herder y la Ilustración», en *Vico y Herder. Dos estudios sobre la historia de las ideas*, The Hogarth Press, Londres, 1976, p. 212. <<

[68] Compárese con lo que Aristóteles dijo contra los platónicos: «Las definiciones del honor, la sabiduría y el placer son distintas y diversas. El bien, por tanto, no es un elemento común que responda a una idea única». Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (ed. e intr. de Sir David Ross), i, 6, 1069b, Oxford University Press, Londres, 1954, pp. 9-10. <<

[69] Isaiah Berlin, «Introducción», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, p. LV.
<<

[70] Cf. Adam Kuper, *Cultura. La versión de los antropólogos*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts y Londres, 1999. <<

[71] Para una excelente discusión de las implicaciones de esta historia, véase Mary Midgley, *Can't We Make Moral Judgements?*, The Bristol Press, Bristol, 1991. <<

[72] Sheldon S. Wolin, *Política y perspectiva*, Alien & Unwin, Londres, 1961, pp. 314-331. <<

[73] Isaiah Berlin, «Introducción», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, p. LVL. <<

[74] Isaiah Berlin, «Introducción», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, p. LVL. <<

[75] Isaiah Berlin, «Dos conceptos de libertad», pp. 126-127, Véase también E. Mack, «Isaiah Berlín and the Quest for Liberal Pluralism», en *Public Affairs Quarterly*, 7, 3(1993). <<

[76] Isaiah Berlin, «Introducción», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, p. LII.
<<

[77] Isaiah Berlin, «Herzen y Bakunin, sobre la libertad individual» en *Pensadores rusos* (ed. Henry Hardy y Aileen Kelly), Penguin, Harmondsworth, 1979, p. 87. <<

[78] Isaiah Berlin, «El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII» en *El fuste torcido de la humanidad*, p. 80. <<

[79] Isaiah Berlin, «El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII» en *El fuste torcido de la humanidad*, p. 85. <<

[80] Isaiah Berlin, «El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII» en *El fuste torcido de la humanidad*, p. 78. <<

[81] Isaiah Berlin, «El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII» en *El fuste torcido de la humanidad*, p. 79. <<

[82] Isaiah Berlin, «El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII» en *El fuste torcido de la humanidad*, p. 86-87. <<

[83] Isaiah Berlin, «El supuesto relativismo», p. 87. <<

[84] Bentham escribió que «todo gobierno no es más que un conjunto conectado de [...] sacrificios». Citado en Wolin, *Política y perspectiva*, p. 316. <<

[1] El jasidismo es una rama ortodoxa y mística del judaismo. (N. de los T.).
<<

[2] La región fronteriza occidental del Imperio ruso en la que estaba permitido el asentamiento de los judíos. (N. de los T.). <<

[3] Término con el que se conocía a los miembros del Partido Social-Revolucionario (PSR), principal rival de izquierdas de los bolcheviques durante el periodo revolucionario de 1917. (N. de los T.). <<

[4] Obras completas. (N. de los T.). <<

[5] Guy Burgess (1911-1963) fue un doble agente británico miembro de «los cinco de Cambridge», el círculo de espías que entregó secretos occidentales a los soviéticos antes y durante la Guerra Fría. (N. de los T.). <<

[6] *Pravda* (La Verdad), periódico de la antigua Unión Soviética, la publicación oficial del Partido Comunista entre 1918 y 1991. (N. de los T.).
<<

[7] Richard Stafford Cripps (1889-1952), político británico que fue miembro del Partido Laborista y ministro de Hacienda entre 1947 y 1950. (N. de los T.). <<

[8] Siglas del Secret Intelligence Service (Servicio Secreto de Inteligencia), conocido también como MI6, la agencia de inteligencia exterior del Reino Unido. (N. de los T.). <<

[9] Acrónimo de White, Anglo-Saxon and Protestan (blanco, anglosajón y protestante). <<

[10] Estribillo de la *Ballade des dames du temps jadis* (Balada de las damas de antaño), poema de François Villon que es una variante del tópico literario *ubi sunt* (¿qué fue de?). (N. de los T.). <<